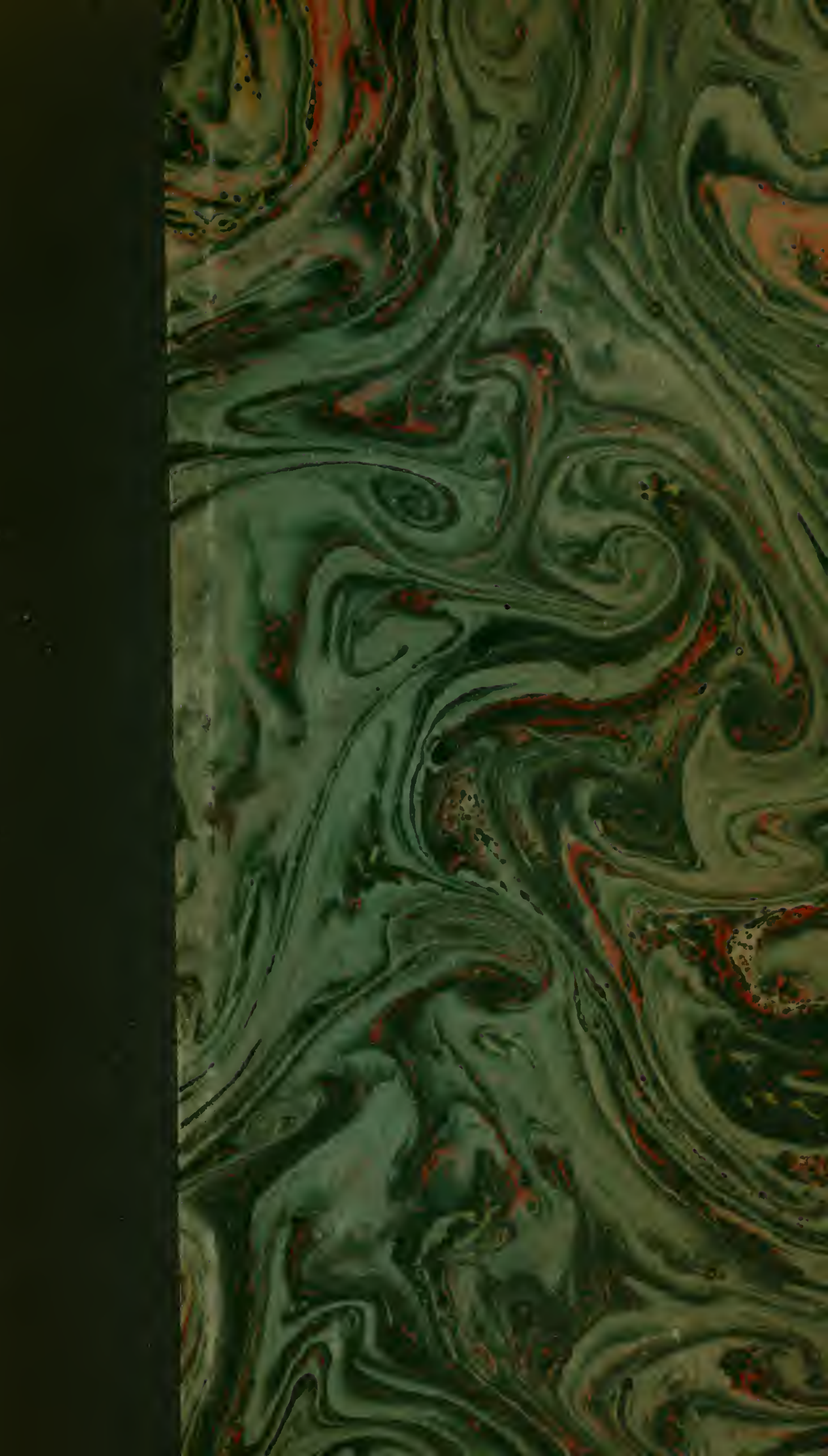


ESSAI

SUR

L'ORIGINE DES IDÉES

ET SUR LE

FONDEMENT DE LA CERTITUDE.

Paris. — Typographie de Firmin Didot frères, rue Jacob, 56.



ESSAI

SUR

L'ORIGINE DES IDÉES

ET SUR LE

FONDEMENT DE LA CERTITUDE

SUIVI DE

NOUVELLES OBSERVATIONS SUR LE CARTHÉSIANISME,

A L'OCCASION

d'un nouvel écrit de M. le vicomte de Bonald,

PAR

LE T. R. P. VENTURA DE RAULICA,

Ancien général de l'Ordre des Théatins, Consulteur de la sacrée Congrégation des Rites, Examinateur des Évêques et du Clergé romain.

PARIS,

CHEZ AUGUSTE VATON, ÉDITEUR,

RUE DU BAC, 50.

1853.





ESSAI

SUR

L'ORIGINE DES IDÉES

ET SUR

LE FONDEMENT DE LA CERTITUDE.

INTRODUCTION.

§ I. *Importance des questions des* Idées *et de la* Certitude. *On ne va publier ici que quelques observations sur ces mêmes sujets, qui seront mieux traités ailleurs. — Le P. Ventura provoqué de nouveau par M. le vicomte de Bonald. — Appréciation, en général, d'un nouvel écrit du vicomte. — Nécessité d'une réponse à cet écrit. — Ce sera la dernière réponse que le P. Ventura fera à M. de Bonald.* — Donoso Cortès. — LA CAUSE EST TOUT, L'HOMME N'EST RIEN. — *Vrai but et importance de cette discussion.*

De toutes les questions dont se sont occupés les plus anciens philosophes aussi bien que les modernes, celles *de l'origine des idées* et *du fondement de la certitude* sont, sans aucun doute, les plus graves et les plus importantes : c'est là le point de départ, le fond, la base de toute philosophie. Toute la PSYCHOLOGIE ou la science de l'âme est dans la doctrine des *idées ;* et toute science de la vérité intellectuelle ou sensible, physique ou morale, naturelle ou révélée, est dans la doctrine de la *certitude* Toutes les disputes qui, de nos jours, comme dans les temps anciens, divisent les philosophes en tant de sectes opposées, acharnées les unes contre les autres, luttant toujours sans se reposer jamais, tiennent à ce qu'on ne s'entend pas sur la manière dont l'esprit humain acquiert les idées, et sur les moyens à l'aide desquels il s'assure qu'il

est dans la vérité. La guerre obstinée que, depuis trois siècles révolus, se font les Idéalistes et les Matérialistes, les Rationalistes et les Traditionalistes, les Dogmatistes et les Sceptiques, n'a d'autre cause, d'autre motif, d'autre but. C'est parce que, sur ces points fondamentaux de la philosophie aussi bien que sur tout le reste, on a, depuis l'époque de la renaissance, abandonné la science chrétienne, qui seule avait résolu ces grands problèmes, décidé ces graves questions.

La concorde et la paix, parmi les philosophes dignes de ce nom, ne pouvant donc être rétablies que par le retour à cette science précieuse, que la haine du Catholicisme d'une part et l'esprit d'imitation ou de vanité de l'autre ont fait rejeter, c'est à la restauration de cette science que nous travaillons depuis vingt ans. Aussi dans un ouvrage que nous nous proposons de publier aussitôt que nous le pourrons, sous ce titre : *Précis de la philosophie scolastique touchant l'homme, en tant qu'il est un être composé, sensitif, intellectuel*, nous exposerons les vrais principes et les doctrines de la philosophie scolastique, et nous y développerons, avec un soin tout particulier, les principes et les doctrines de cette philosophie qui ont trait aux grandes questions des idées et de la certitude.

Mais, en attendant, nous sommes forcé de publier au moins quelques observations spéciales sur ces mêmes questions en particulier, et voici à quelle occasion :

Dès que notre différend avec M. le vicomte de Bonald prit la tournure fâcheuse que l'on sait, nous devions à notre dignité et à notre caractère de prêtre de donner l'exemple de la modération. Nous n'avons donc rien répondu aux gros mots par lesquels on avait cru convenable de réfuter nos raisonnements ; et nous nous étions fait une loi de ne rien écrire qui pût servir d'occasion ou de prétexte, de notre part, au renouvellement d'une querelle où, désormais, la science n'avait plus rien à gagner, et où la charité aurait eu beaucoup à perdre.

Nous avions même résolu, en réimprimant notre brochure *Sur la vraie et la fausse philosophie*, de retrancher tout ce qui, dans cet écrit, a trait, de près ou de loin, à la *personne* de notre adversaire; et nous avions donné déjà à notre éditeur des instructions analogues à ce sujet.

Mais M. le vicomte de Bonald n'a pas cru devoir en faire

autant. Il n'a pas pu se résigner à ce que les deux lettres qu'il adressa contre nous, l'année dernière, l'une à l'*Univers,* l'autre au *Correspondant,* demeurassent dans les collections de ces deux journaux, au risque d'y rester oubliées. Il a voulu les rajeunir, leur donner une vie nouvelle, en les publiant de nouveau, à part, à la suite d'un éloge de l'auteur de la *Législation primitive*, son illustre père, et en les accompagnant de nouvelles attaques, prétendues philosophiques, contre notre philosophie. Le voilà donc revenant à la charge et nous provoquant de nouveau à continuer une discussion qu'il avait commencée.

Cette nouvelle production de M. de Bonald, de 189 petites pages in-12, se compose, 1° d'un *Éloge* de son incomparable père (97 pages); 2° de sa *Lettre à l'Univers* (20 pages); 3° de sa *Lettre au Correspondant* (13 pages); 4° de la *Justification* et de l'*éloge* de Descartes (26 pages). Il est aussi question dans ce livre, ainsi que son titre l'annonce, de la *défense des principes philosophiques de M. de Bonald. — De la philosophie nouvelle et de ses erreurs* (sic). C'est, comme on voit, le *De omnibus rebus et quibusdam aliis* d'autrefois. Mais M. de Bonald n'a pas voulu priver le public français de l'avantage qu'il peut tirer de ses travaux philosophiques; et il les a tous réunis dans ce volume, dans l'intérêt de la science et de l'humanité. Et lorsqu'on pense qu'il n'a eu besoin que de vingt-deux petits mois, soit 669 jours seulement, pour écrire ces 189 pages, l'on est étonné qu'il ait pu, en si peu de temps, achever un si beau travail et si varié!

Nous n'avons rien à dire de l'*Éloge* de l'auteur célèbre de la *Législation primitive* par son fils, que nous n'avons pas eu le temps de lire. Nous voulons bien croire que M. de Bonald fils a été plus heureux et plus habile à louer son illustre père qu'il ne l'avait été à le défendre, et que ce dernier sera plus satisfait de son fils panégyriste qu'il n'a pu l'être de son fils apologiste. (Voyez *De la vraie et de la fausse philosophie*, §§ 10, 12 et 13.) Seulement, avant d'entrer dans le fond de chacune des grandes questions que l'intitulé de cet écrit annonce, nous nous permettrons quelques observations au sujet de certaines affirmations qui, dans l'ouvrage de M. de Bonald, nous regardent; et ce sera la dernière fois que nous nous occuperons de lui.

1.

Ayant lui-même assez édifié le public sur sa manière de discuter et sur la force philosophique de son esprit, nous serons désormais dispensé de la triste nécessité de le réfuter nous-même.

Quant à notre brochure *Sur la philosophie*, nous pourrions citer ici bien des témoignages honorables d'hommes très-compétents en faveur des *doctrines* que nous avons exposées dans cet écrit, et qu'on n'a réfutées que par une avalanche d'injures qui ont étonné la presse et soulevé l'indignation publique. Mais nous laissons à d'autres l'honneur qu'il y a à publier des lettres qu'on leur adresse en toute confidence, et de faire dire à leurs auteurs ce qu'ils n'ont pas dit (1). La simple lecture, sans passion, de nos écrits et de tout ce qu'on a dit pour les combattre, est toute notre justification, et désormais nous n'en chercherons pas d'autre.

Ce grand flambeau du Catholicisme qui vient de s'éteindre, et que tout le monde regrette, même ses adversaires, même ses ennemis, M. Donoso Cortès, disait toujours : « Nous tous, nous sommes petits et bien petits : LA CAUSE SEULE EST GRANDE; » et cette cause, pour cette noble intelligence, pour ce cœur généreux et dévoué, n'était que le Catholicisme, que le paganisme philosophique, politique, littéraire de la RENAISSANCE a failli perdre en Europe. Or, partageant cette maxime, qui résume à elle seule en même temps les sentiments de la modestie chrétienne et ceux du zèle pour la vérité, nous n'avons voulu, dans nos *Conférences*, que combattre, par nos faibles moyens, ainsi que nous l'avons souvent déclaré, le paganisme dans la philosophie, ayant laissé au génie du marquis de Valdegamas, qui, hélas! n'est plus avec nous, à le combattre dans la politique, et au savant et modeste M. l'abbé Gaume de le combattre dans la littérature. Ainsi, en adressant encore ici quelques observations à M. de Bonald, à l'occasion de son nouvel écrit, nous n'avons pas en vue notre personne, qui, nous le sentons bien, n'est rien, mais la CAUSE de la philosophie chrétienne, à laquelle M. de Bonald, grand et sincère chrétien d'ail-

---

(1) Voyez la protestation de MM. Gaume, éditeurs, en tête du second volume de nos Conférences.

leurs, vient, sans s'en douter, de porter une nouvelle atteinte, en s'efforçant d'en déprécier les principes et les doctrines.

Nous répétons, pour la deuxième fois, que nous ne nous serions pas occupé de lui, si nous n'avions affaire qu'à lui. M. de Bonald seul, ainsi qu'il a eu le soin de le prouver lui-même par ses écrits philosophiques, n'est pas un adversaire bien sérieux ni bien redoutable en philosophie. Mais derrière lui et avec lui il y a toute une école, l'école rationaliste, qui, sous prétexte de défendre Descartes et sa méthode, fait, dans ce moment, les plus grands efforts, en réduisant tout à la raison, pour tuer la foi. Nous devons donc, à la CAUSE de la philosophie de la foi, de combattre cette école; et puisque ses doctrines et ses procédés sont tout à fait semblables à ceux que M. de Bonald a étalés dans son dernier écrit, en faisant justice de ces doctrines et de ces procédés à l'occasion de l'écrit de M. de Bonald, nous aurons fait justice en même temps des doctrines et des procédés de l'école qui, ayant l'air de n'être que cartésienne, n'est au fond qu'une succursale de l'école rationaliste, si ce n'est une école rationaliste elle-même.

Encore un mot sur la nécessité de cette réplique à M. de Bonald. L'année dernière, un ecclésiastique nous accusa d'avoir cité à contre-sens saint Thomas. Nous ne jugeâmes pas à propos alors de répondre à cette accusation, qui, par le fond et par les formes, ne brillait pas trop ni du côté de la science ni du côté de la loyauté. Qu'est-il donc arrivé? Il est arrivé que, trompé par le nom et le caractère de cet accusateur, M. de Bonald a pris la même accusation au sérieux, et l'a tout bonnement reproduite dans l'écrit auquel nous allons répondre ici. Or, M. de Bonald a ramassé dans cet écrit force passages de saint Augustin, de saint Thomas et d'autres auteurs, dont il vient, à son tour, faire l'usage le plus regrettable et le plus propre à égarer l'ignorance et la bonne foi de ses lecteurs. Si nous nous taisions donc sur le sens véritable de ces passages, d'autres écrivains, simples ou légers, pourraient s'en emparer également à leur tour; d'autres pourraient les reproduire dans le sens tout à fait inexact que leur a donné M. de Bonald, et s'en faire, eux aussi, une arme contre la philosophie que nous défendons. Mais, les appréciations de M. de Bonald touchant la philosophie chrétienne, et les autorités dont il se pare, une fois pour toutes réduites à

leur juste valeur, nous en aurons fini pour toujours avec lui, aussi bien qu'avec les autres.

M. de Bonald a divisé en quatre parties sa critique. D'abord, il nous attaque sur le terrain des *Idées;* 2° sur celui de la *Certitude;* 3° sur celui de la *Méthode cartésienne;* et 4° enfin, sur la *Philosophie de Descartes.* Or, en lui répondant, nous suivrons le même ordre; seulement, les deux derniers points de la critique de M. de Bonald se résumant en un seul, à savoir que nous avons mal compris et mal jugé Descartes, nous réunirons sous ce titre unique nos répliques : *Nouvelles observations sur le Cartésianisme;* et nous espérons que cette discussion ne sera pas sans intérêt et sans actualité.

D'abord, la réfutation des assertions hasardées, des erreurs doctrinales et historiques de M. de Bonald et des fausses interprétations qu'il a données de plusieurs passages des Pères sera suivie de l'exposition de notre doctrine particulièrement sur les grandes questions de l'*origine des idées* et du *criterium de la certitude;* et même nos explications touchant le *Cartésianisme* serviront à mieux éclairer ces mêmes questions, qui sont le vrai sujet de cet écrit.

En second lieu, notre polémique même contre M. de Bonald, en faisant justice des objections, des préjugés de la philosophie païenne de nos jours contre la philosophie chrétienne, répandra de nouvelles lumières sur les points controversés, et ajoutera au développement et à l'affermissement de la vraie doctrine.

Enfin, encore une fois, les erreurs de M. de Bonald ne lui sont pas personnelles. Ce sont les erreurs de son école, bien plus que les erreurs de son esprit. En les combattant donc, nous combattrons, non pas l'héritier d'un grand nom, mais l'élève infortuné d'une mauvaise école.

Partant, que le lecteur se rassure : il ne va pas assister à une polémique ennuyeuse entre deux personnes, mais à une discussion sérieuse entre deux écoles représentées par deux personnes; à une discussion où l'intérêt des personnes disparaît devant l'intérêt des doctrines, et où l'on pourra mieux connaître les principes, les conséquences, l'esprit *de la vraie et de la fausse philosophie*, particulièrement touchant les questions des *Idées* et de la *Certitude.*

PREMIÈRE PARTIE.

DE L'ORIGINE DES IDÉES D'APRÈS LES CARTÉSIENS ET D'APRÈS LES SCOLASTIQUES.

§ II. *Réponse aux nouveaux reproches qu'on vient de faire au P. Ventura, au sujet de ses appréciations de la* Philosophie *de M. de Bonald père.—Cinq différents systèmes sur l'origine des idées. — Véritable état de la question sur la même matière. — Confusion de termes et d'idées qu'on a apportée dans cette discussion. —Première incohérence de M. de Bonald fils.*

L'auteur de la *Philosophie du Verbe*, aussi profond philosophe qu'il est publiciste distingué, en lisant le résumé que nous avons donné de la philosophie de M. de Bonald père et les éloges que nous en avons faits (*De la vraie philosophie,* § 4), s'est écrié : « Certes, lorsqu'on commence par rendre « une si éclatante justice aux intentions, au talent, au génie, « aux mérites d'un grand homme, et qu'on en parle en de pa« reils termes, on a le droit d'être entendu dans la critique « qu'on fait de ce qui, dans le même auteur, n'est pas exact. »

Nous n'avons donc pas besoin de nous arrêter à justifier nos appréciations sur la philosophie de l'auteur de la *Législation primitive*, au sujet desquelles son fils vient de nouveau nous chercher querelle. Dans notre brochure sur la *Vraie philosophie,* nous croyons avoir assez justifié ces appréciations par des citations multipliées, par les paroles mêmes de l'illustre auteur que ces appréciations regardaient. Nos lecteurs savent bien à quoi s'en tenir là-dessus. Avant d'aborder et de développer cette grande question de l'origine des idées, nous ne dirons donc ici que quelques mots sur les reproches que notre honorable adversaire nous adresse, au sujet de nos critiques sur la doctrine de son illustre père, au sujet de cette même question sur l'origine des idées.

M. de Bonald commence la série de ses nouvelles attaques par nous reprocher d'avoir dit que « l'auteur de la *Législation* « *primitive,* n'ayant rien compris à la scolastique, très-habile « à détruire des erreurs grossières, ne l'a pas été à établir la

« vérité » (page 118); et là-dessus il croit nous avoir terrassé d'un coup de massue en disant : « Mais n'est-ce pas établir la « vérité que détruire les erreurs qui lui sont opposées? » Non, Monsieur, certainement non ; pas plus que détruire une maison n'est en bâtir une autre à sa place. Et en effet, l'auteur de la *Législation primitive*, nous l'avons reconnu et lui en avons adressé nos éloges et nos félicitations sincères, a bien combattu le matérialisme; mais a-t-il affermi avec le même bonheur le *spiritualisme* sur la base naturelle, où seulement il est à une égale distance du *matérialisme* et de l'IDÉALISME? Assurément non; nous l'avons prouvé (§§ 28 et 29); et nos preuves sont restées sans réplique de la part de notre contradicteur. M. de Bonald père a écrasé les sceptiques; mais il n'a pas établi le véritable système de la certitude. Il en est de même de toutes les autres questions philosophiques. A l'exception près de sa belle théorie sur l'origine du langage et de l'écriture, dont nous l'avons loué plus que ne l'a fait son propre fils, et par laquelle il a rendu d'immenses services à la science philosophique, je dirais même à la société, M. de Bonald père n'a rien édifié de solide, de durable en philosophie. La preuve en est que, hors de cette théorie, il n'est resté rien ou presque rien debout de sa philosophie. Ses *Recherches*, où cette philosophie est renfermée, ont-elles été *réimprimées* plusieurs fois? Nous ne le savons pas. Quant à son ignorance complète de la philosophie scolastique, M. de Bonald père l'a prouvée lui-même par tous ses écrits philosophiques, et M. de Bonald fils paraît en convenir, lui aussi ; car c'est lui qui, pour excuser son père d'avoir ignoré la scolastique, a dit : « Est-il donc rigoureusement nécessaire « d'étudier les scolastiques pour penser juste en philosophie? « Il est très-utile, très-important sans doute, de ne pas négliger « les scolastiques; mais à la rigueur *on peut s'en passer* « (comme s'en était passé son père), parce qu'on peut puiser « soi-même aux mêmes sources où les auteurs du moyen âge « avaient eux-mêmes puisé. » (Lettre à l'*Univers*) (1). C'est encore notre censeur qui, avec une naïveté admirable, est venu nous dire ce qui suit (p. 131) : « J'avoue que dans ces

(1) Nous avons réfuté ces lignes dans notre brochure *Sur la philosophie* (§ 5).

« questions, qui appartiennent particulièrement à la *philoso-*
« *phie de l'école*, et dont M. de Bonald ne s'est occupé *que*
« *fort tard*, et SANS CONSULTER AUCUN AUTEUR, il n'avait
« pas mis toujours assez de soin *à se faire bien comprendre.*»
Ce qui, en d'autres termes, n'est que nous *confirmer* que
M. de Bonald père n'a rien compris à la philosophie scolastique, et qu'il l'a jugée sans la connaître, puisqu'il n'en *avait consulté* AUCUN AUTEUR.

M. de Bonald nous en veut aussi (pag. 119) d'avoir dit que son père « n'a pas fait faire un pas à la question sur l'*origine* « *des idées.* » Et cependant c'est M. de Bonald lui-même qui a ajouté ceci aux lignes qu'on vient de lire : « Aussi, tandis « que M. de Maistre lui reproche de n'avoir pas admis les « *idées innées,* l'éditeur de son ouvrage, au contraire, sou- « tient, et avec raison, qu'il les admettait. » Mais c'est nous assurer que, par rapport à la grande question sur l'origine des idées, son père n'avait pas des idées claires, il n'avait pas de système arrêté, en sorte qu'il a pu dire le pour et le contre sur la même question, ainsi que sur bien d'autres, puisqu'il a donné lieu à ce que deux écrivains très-bienveillants pour lui n'aient pu saisir sa véritable pensée, et lui aient attribué deux opinions contradictoires. Ainsi, nous n'avons pas été injuste envers ce grand homme, en appréciant sa philosophie presque dans les mêmes termes qu'elle vient d'être appréciée par son propre fils.

Mais rien n'est plus amusant que ce que notre antagoniste affirme avec une assurance parfaite pour justifier son père sur ce même reproche que nous lui avons fait, *de ne pas avoir fait faire un pas à la question de l'origine des idées.* « Nous de- « mandons, dit-il (p. 119), quel nouveau pas il est possible « de faire sur la question de l'*origine des idées?* Qu'on disserte « là-dessus tant qu'on voudra, on ne pourra trouver cette ori- « gine que dans un don du Créateur, dans l'exercice de nos fa- « cultés intellectuelles, et dans une lumière surnaturelle à l'é- « gard de ce que la raison ne peut *naturellement* atteindre. On « n'a pas découvert, que nous sachions, une quatrième source « de nos idées. » Ainsi, de son propre aveu, M. de Bonald *ne sait pas* qu'indépendamment de ces *trois sources*, qu'il nomme, *de nos idées :* 1° l'action directe de Dieu sur notre esprit (idées innées) ; 2° le raisonnement par lequel, en déduisant une con-

séquence d'un principe, l'on acquiert des idées nouvelles (p. 120), et 3° la révélation, on *avait découvert* encore une *quatrième* et même une cinquième *source de nos idées* : 1° dans l'action de l'esprit humain se *formant à lui-même les idées,* indépendamment de tout raisonnement, et avant tout raisonnement, et 2° dans l'instruction que tout homme reçoit *de la société par la parole.* La première de ces deux sources avait été *découverte* par Aristote, et plus tard signalée et bénie par saint Thomas ; la seconde a été indiquée aux philosophes, dans son admirable théorie sur le langage, par l'auteur de la *Législation primitive.* M. de Bonald a certainement connu l'une de ces *sources* par nos écrits, puisqu'il les combat, et l'autre par les écrits de son propre père, qu'il doit avoir lus. Qu'il est donc beau de lui entendre dire : *On n'a pas découvert*, QUE NOUS SACHIONS, *une quatrième source de nos idées;* tandis qu'il *sait bien* que deux autres *sources des idées* avaient été *découvertes,* l'une depuis longtemps par Aristote, et l'autre, de nos jours, par son propre père !

Mais voilà quelque chose de plus plaisant encore. Notre contradicteur rappelle ces mots écrits par nous : « M. de Bonald « (père) n'a reconnu, lui, non plus que tous les philosophes « sensualistes, aucune faculté propre de l'esprit DANS LA « FORMATION DES IDÉES. » Et là-dessus notre critique reprend : « M. de Bonald a certainement reconnu dans l'homme « la *faculté de raisonner,* qui est une faculté *très-active* de « l'intelligence. Or, c'est *par le raisonnement que l'on acquiert* « *des idées nouvelles.* Par cela seul qu'on admet une *forma-* « *tion* d'idées, on reconnaît dans l'esprit une faculté *active* et « non une pure passivité. » (P. 120.) Mais tout le monde sait, à l'exception de notre adversaire à ce qu'il paraît, que, lorsqu'il est question de l'*origine des idées*, il ne s'agit nullement des *idées nouvelles que l'on acquiert par le raisonnement*, mais bien des *idées premières*, des *premiers principes* par lesquels *on raisonne* et qui forment les éléments du *raisonnement.* Or, par rapport à CES idées, la doctrine de M. de Bonald père, d'après le commentaire, un peu embrouillé d'ailleurs, que nous en a donné son fils, consiste à dire que c'est Dieu qui *les grave dans l'esprit de l'homme*, et que l'*homme* les reçoit, les subit toutes faites, et *ne se les forme pas.* Nous n'avons donc rien dit qui ne

fût rigoureusement exact, en affirmant que *M. de Bonald n'a reconnu aucune faculté propre de l'esprit* DANS LA FORMATION DES IDÉES. Et, afin qu'il n'y eût pas d'équivoque sur notre véritable pensée, nous avions souligné ces derniers mots, tout comme nous le faisons ici. C'est-à-dire que nous n'avons pas dit, ainsi que nous le reproche notre critique, « que M. de Bonald *refuse* TOUTE FACULTÉ ACTIVE *à l'esprit humain*, même le *raisonnement*; » mais bien « qu'il ne reconnaît *à l'esprit aucune faculté* ACTIVE, par rapport seulement A LA FORMATION DE CES IDÉES » sur lesquelles roule toute la question ; ce qui est bien différent ; et ce qui ne peut pas être contesté par M. de Bonald fils soutenant que son père *a vraiment admis les idées innées,* ou les idées que l'homme ne s'est pas formées. (P. 131.) Ce n'est, du reste, qu'un premier essai de la confusion de tous les termes et de toutes les idées que l'on a apportée, comme on va s'en convaincre tout à l'heure encore davantage, dans toute cette discussion.

M. de Bonald père a certainement démontré, mieux que tout autre philosophe ne l'avait fait avant lui, l'*impossibilité que la matière puisse penser;* et par là il a réfuté victorieusement l'*erreur grossière* des lockiens : *Que les idées sont* le résultat immédiat des sensations. Mais, ainsi que vient de nous l'avouer son propre fils, le grand Bonald s'est exprimé d'une manière si obscure sur la vraie origine des idées, qu'on n'a pu deviner au juste quelle était son opinion sur ce grave sujet ; c'est dire qu'il n'a pas établi la vraie doctrine qu'il faut suivre. Il est donc clair qu'au moins sur ce sujet, M. de Bonald père, *très-habile à détruire des grossières erreurs, ne l'a pas été à établir la vérité.* Où est donc la *contradiction évidente* que M. de Bonald fils nous reproche (p. 119) au sujet de cette affirmation ?

On nous objecte (p. 119) qu'on n'a qu'à lire les *Recherches philosophiques* de M. de Bonald pour se convaincre que *ses doctrines étaient l'antipode* de celles du philosophe anglais (Locke). Rien n'est plus vrai ; mais seulement par rapport à la thèse de la *matière pensante* et à la spiritualité de l'âme. Quant à l'*origine des idées,* l'auteur des *Recherches*, n'ayant pas connu que c'est l'esprit lui-même qui se les forme, au moyen de la faculté qui s'appelle *entendement agissant*, a admis que l'homme

les reçoit toutes faites ou de Dieu par une action immédiate, ou de la société par la parole; or, les sensualistes ne disent pas autre chose. Pour ces philosophes aussi, l'esprit humain est *passif* dans la formation des idées. Ainsi, à la différence près qu'ils admettent l'esprit humain passif *vis-à-vis des sens*, tandis que M. de Bonald l'admet passif *vis-à-vis de Dieu* ou *vis-à-vis de la société*, le principe de la *passivité de l'esprit sur la formation des idées* est également admis des deux côtés. Et nous n'avons dit que la vérité en affirmant que « M. de Bonald n'a reconnu, non plus que les philosophes sensualistes, » aucune faculté propre « de l'esprit DANS LA FORMATION DES IDÉES; » et que *par là*, « la doctrine de M. de Bonald a une affinité secrète avec la doctrine de l'école sensualiste, et que, tout en combattant Locke, il paraît, sans s'en douter certainement, lui avoir donné raison. »

Mais M. de Bonald, nous a-t-on répliqué, *a certainement reconnu dans l'homme la faculté de raisonner par laquelle on acquiert des idées nouvelles.* » (P. 120.) C'est vrai. Mais Locke n'a pas refusé, lui non plus, cette faculté à l'esprit humain; et cela n'empêche pas que sa doctrine *sur l'origine des idées* soit le matérialisme. De même M. de Bonald a certainement *reconnu dans l'homme la faculté de raisonner;* mais cela n'empêche pas qu'il ait admis le même principe que Locke, *de la passivité de l'esprit* par rapport A L'ORIGINE DES IDÉES. Où est donc ici la contradiction dans laquelle, d'après M. de Bonald, nous serions tombé encore? Où sont les *absurdités* qu'il nous reproche (p. 121) d'avoir attribuées à son père? Y a-t-il de la contradiction à affirmer qu'un auteur, en combattant son adversaire sur un point de doctrine, *lui donne raison sur un autre?* Est-ce attribuer des *absurdités* à un auteur que de répéter ce qu'il a dit, savoir, que l'esprit humain est *passif* (n'importe vis-à-vis de quelle puissance), par rapport aux idées premières, aux premiers principes constituant la raison humaine?

C'est, au contraire, M. de Bonald fils qui a attribué des *absurdités* à son illustre père, et qui n'a pas été assez cohérent à lui-même. Le *cartésianisme* a été condamné par l'Église tout autant que le lockianisme. Dire donc qu'un auteur catholique *est cartésien*, c'est presque lui faire autant de tort que de le

dire lockien. L'une flétrissure vaut bien l'autre aux yeux de l'Église. Or, M. de Bonald, ayant fait un cartésien pur sang de son illustre père, ne devait-il pas être au moins indulgent pour l'étranger qui a cru voir dans certaines doctrines de ce grand homme une *secrète tendance* vers le lockianisme? Un fils qui ne s'est pas montré tout à fait juste en jugeant son père, a-t-il le droit de se plaindre que d'autres l'aient jugé avec *sévérité?* D'autant plus que *ces autres*, tout en relevant les *tendances* dangereuses de la psychologie de M. de Bonald, et en critiquant en lui le philosophe, ont été assez justes pour lui décerner tous les éloges possibles en l'appelant: un catholique sincère, fervent et zélé, — un philosophe profond, — un sage publiciste, — un esprit solide et élevé, — un homme doté de toutes les qualités, de tous les talents qui forment le vrai philosophe, — un VÉRITABLE GÉNIE. (*Confér.*, tom. I, pag. 263-266.) D'autant plus encore que *ces autres* ont rendu justice aux intentions de ce grand homme, lui ont tenu compte des services qu'il a rendus à la science et à la religion, ont donné un résumé exact de sa philosophie; tandis que son propre fils, tout en en faisant un cartésien d'esprit et de cœur, lui a contesté le nom même de philosophe. (Voy. *De la vraie philosophie*, § 4.)

§ III. *Appréciation de l'affirmation de M. de Bonald: « Que, « à la suite de saint Augustin, de saint Bonaventure et de « saint Thomas, tout le monde philosophique a partagé la « doctrine des* IDÉES INNÉES. » — *Explication de deux passages de saint Augustin qu'on oppose à la doctrine de l'*INTELLECT AGISSANT *se formant les idées. — Qu'est-ce que l'*INTELLECT AGISSANT *pour saint Thomas? — Le mot* « se former les idées » *rigoureusement exact par rapport à l'esprit humain.*

Au sujet de la même question *des idées*, nous avions dit que « ce sont les observations sur ce fait incontestable : « *Que l'esprit humain se trouve avoir des idées qu'on ne lui a « pas apprises*, qui ont donné lieu à la doctrine des *idées in- « nées*, que de grands hommes ont adoptées, tels que Pla- « ton, Descartes, Leibnitz. »

Or, voici là-dessus les savantes remarques que vient de faire M. de Bonald : « Il fallait, dit-il, ajouter aussi : Et des hom« mes tels que saint Augustin, saint Thomas, saint Bonaven« ture, Bossuet, Fénelon, Malebranche, etc. Et ils ont eu rai« son, en effet, de voir des *idées innées* dans tout ce que « l'homme *se trouve avoir sans l'avoir appris.* C'est ainsi « qu'on l'a toujours entendu. » (Pag. 121.) Or, que Malebranche ait été partisan de la doctrine des idées innées de Descartes, à la bonne heure ! Que Bossuet et Fénelon aient eu l'air de pencher vers la même doctrine, passe encore ! Mais Malebranche n'a été que le disciple de Descartes; Bossuet et Fénelon n'ont pas fondé, que nous sachions, de systèmes nouveaux, de nouvelles écoles de philosophie ; et, par conséquent, nous n'avons pas dû les nommer parmi les *chefs d'école* de la doctrine des *idées innées.* Mais quant à saint Augustin, qui, s'il a quelque part parû adopter les *idées innées* d'après Platon, les a désavouées, de la manière la plus éclatante, avec toutes les doctrines en masse de Platon (1) ; quant à saint Bonaventure, aussi bon scolastique que possible, et défendant Aristote au sujet de l'*origine des idées ;* quant à saint Thomas, qui, à chaque page de ses immortels écrits, a combattu la doctrine des *idées innées* de Platon, et lui a aussi préféré constamment celle d'Aristote; quant à ces trois grands hommes, vouloir les faire passer pour des partisans des *idées innées,* c'est par trop fort : c'est avoir une confiance aveugle dans la simplicité et l'igno-

---

(1) Voici ce texte de saint Augustin, que nous avions publié dans notre dernière brochure en réponse à M. de Bonald, et que nous reproduisons ici pour aider sa mémoire : « Je suis, à juste raison, désolé, « disait le grand évêque d'Hippone parvenu à la soixante-treizième an« née de sa vie ; je suis, à juste raison, désolé d'avoir fait de si grands « éloges, soit de PLATON, soit des platoniciens, c'est-à-dire des aca« démiciens. C'étaient des HOMMES IMPIES, qu'il ne fallait pas tant « louer, à cause des GRANDES ERREURS dans lesquelles ils sont tom« bés et contre lesquelles nous sommes dans la nécessité de défendre « la religion chrétienne ; — Laus quoque qua PLATONEM vel platonicos « seu academicos tantum extuli, quantum IMPIOS HOMINES non opor« tuit, mihi displicuit ; quorum contra ERRORES MAGNOS defendenda « sit christiana doctrina. » (SANCTUS AUGUSTINUS, *Retractationum* lib. I, cap. II.)

rance de ses lecteurs ; c'est se mettre en opposition avec tout ce qu'il y a de plus certain et de plus connu en histoire de la philosophie.

L'on sait aussi que, pendant les quatorze siècles de la philosophie chrétienne, aucun des Pères, des docteurs de l'Église, aucun des philosophes *catholiques* qui sont restés fidèles à la doctrine catholique, n'a jamais professé d'une manière explicite, formelle et arrêtée, la doctrine des *idées innées*. L'on sait encore que, même après la *prétendue restauration* de la philosophie par Descartes, personne, en dehors de l'école cartésienne, n'a suivi cette doctrine, et que, même de nos jours, elle ne compte qu'un très-petit nombre d'hommes obscurs pour ses partisans. Que penser donc de cette affirmation tranchante de M. de Bonald : « C'est ainsi qu'on l'a TOUJOURS ENTENDU? »

Pour nous prouver que nous avons tort de soutenir que l'esprit humain se forme, lui, les idées à l'aide de sa FACULTÉ *de l'intellect agissant*, M. de Bonald nous oppose encore saint Augustin disant que « retrouver n'est pas la même chose que faire « ou engendrer : *Neque id est invenire, quod facere aut* « *gignere ;* » et ajoutant encore que « confondre ces opérations, « ce serait attribuer à l'esprit la faculté d'engendrer des choses « éternelles par une invention temporaire ; ce serait lui attribuer « d'inventer souvent les choses éternelles, car rien n'est plus « éternel que la nature du cercle : *Alioquin æterna gigneret ani-* « *mus, inventione temporali; nam æterna sæpe invenit :* « *quid enim tam æternum quam ratio circuli?* »

Décidément M. de Bonald n'est pas heureux dans le choix et l'interprétation de ses textes. On sait, et nous l'avons prouvé dans nos Conférences (t. Ier, p. 15), que, pour les académiciens aussi bien que pour les épicuriens, c'est l'homme qui aurait *inventé* la raison, les lois et la société. Par le passage donc qu'on vient de lire, saint Augustin a voulu combattre ces rationalistes de son temps, qui, tout comme les rationalistes modernes, rejetaient les idées éternelles des choses comme elles se trouvent dans l'entendement divin de toute éternité ; en affirmant que ces idées, aussi bien que toute idée du vrai et du juste, c'est-à-dire toute loi, toute justice, toute vérité, n'est qu'une *invention temporaire*, une création arbitraire de l'esprit humain et du progrès indéfini de l'humanité. Cela est clair par cet autre pas-

sage, du même docteur, que M. de Bonald cite plus bas, sans l'avoir mieux compris que l'autre, et où saint Augustin dit positivement : « Les idées mêmes ne sont pas formées (dans le temps), et c'est pour cela qu'elles sont éternelles, sont toujours les mêmes QU'ELLES SONT DANS L'INTELLIGENCE DIVINE : *Ipsæ ideæ formatæ non sunt ; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo sese habentes*, QUÆ IN DIVINA INTELLIGENTIA CONTINENTUR. » Ainsi ces passages n'ont rien à faire à la question qui nous occupe; et moins encore ils peuvent être invoqués contre la faculté que saint Thomas, qui apparemment comprenait un peu mieux que M. de Bonald son saint Augustin, reconnaît dans l'homme, de se former les idées : « Cette faculté « de l'INTELLECT AGISSANT, dit dans les termes les plus « formels ce grand docteur, n'est qu'une certaine participation « de la lumière divine de la part de l'esprit humain; c'est le « reflet de la lumière du Verbe, dont il est dit que c'est lui la « vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans ce monde; « INTELLECTUS AGENS *nihil aliud est nisi participatio « quædam luminis divini juxta illud Joannis :* LUX VERA « QUÆ ILLUMINAT OMNEM HOMINEM VENIENTEM IN HUNC « MUNDUM. » Par cette faculté, nous n'inventons pas, nous ne créons pas arbitrairement, par *notre raison*, les natures des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et hors de nous-mêmes; dire cela, ce serait embrasser le *rationalisme* dans toute sa rigueur : les natures des choses n'étant que ce qu'elles ont été, de toute éternité, dans les idées divines, qui sont les idées archétypes de tous les êtres, et ne dépendant pas de la raison de l'homme par rapport *à leur existence* hors de l'homme. Par l'*intellect agissant*, l'homme ne fait que se FORMER ces mêmes idées *pour lui-même*.

M. de Bonald (ainsi que son école) se révolte de ce mot « se former, » et il crie qu'on doit y substituer le mot « découvrir ; » car, selon lui, notre esprit ne fait que *découvrir les idées* qu'il *possède en lui-même*. (P. 128.) Mais, qu'il crie autant qu'il lui plaît, rien n'est plus rigoureusement exact que le mot « se former » au sujet des idées. *Découvrir*, c'est retrouver, c'est reconnaître une chose telle qu'elle est en elle-même, et en écartant tout ce qui nous la cachait. Mais l'esprit humain fait plus que cela: il ne *connaît*, ne *découvre* que les fantômes, les images

particulières des êtres extérieurs; et c'est lui, l'esprit, qui, par sa vertu *innée* d'illuminer ces fantômes, en extrait une conception *générale* ou l'idée. Cette conception est donc son œuvre à lui; il SE LA FORME dans toute la rigueur du mot, je dirais presque qu'il se la crée. Mais, de ce que l'esprit « se forme » *pour lui-même*, les idées des choses, il ne s'ensuit pas que c'est lui qui *donne* ses idées aux choses, et que les choses ne sont, ainsi que le prétendent les rationalistes, que ce qu'il plaît à la raison qu'elles soient, ou des créations de la raison. Ce n'est pas parce que l'esprit humain s'est formé de telles idées des choses, que les choses ont de telles natures; mais c'est parce que les choses ont de telles natures que l'esprit humain s'en forme de telles idées.

L'*intellect agissant*, on vient de l'entendre de la bouche de saint Thomas, est une *participation de la lumière divine*, c'est-à-dire une faculté divine; INTELLECTUS AGENS *est participatio quædam luminis divini*. Dès lors il n'est pas étonnant que l'esprit humain devine juste, *se forme* les vraies idées des choses, les idées qui correspondent exactement à leurs natures. Éclairé par la lumière de Dieu, il n'est pas étonnant qu'il voie les choses, en quelque manière, comme les voit Dieu même. Partageant la même lumière par laquelle Dieu lui-même s'est formé *ab æterno* les idées des choses, *participatio luminis divini*, il n'est pas étonnant que l'esprit humain se forme sur les choses extérieures les mêmes idées qu'en a Dieu lui-même, et qu'il fasse, par une concession divine, par grâce, ce que fait Dieu par sa nature.

Or qu'ont-ils à faire, à cette profonde et noble doctrine, les passages de saint Augustin qu'on nous oppose? De ce que l'école cartésienne n'a jamais compris les premiers mots de cette sublime théorie, a-t-elle le droit de venir embrouiller la question par ses platitudes, par ses grossièretés? A-t-elle le droit d'accuser saint Thomas et toutes les écoles chrétiennes de ravaler l'homme en suivant une doctrine qui élève l'homme jusqu'à Dieu, et qui, nous le disons encore une fois, explique mieux que toute autre doctrine, en quoi l'homme est l'IMAGE RESSEMBLANTE DE DIEU?

§ IV. *Étrange assertion de M. de Bonald: « Que* TOUS *les « philosophes ont pensé que les idées se trouvent naturelle-*

« ment formées en nous. » — La doctrine établissant dans l'homme la VERTU INNÉE *de se former les idées, admise par Descartes lui-même et par le père de M. de Bonald. — Sur quoi l'esprit humain exerce-t-il cette* VERTU? — *Magnifique passage de saint Thomas cité contre cette doctrine et ne faisant que la confirmer. — La même doctrine seule propre à terminer la lutte entre les Rationalistes et les Traditionalistes.*

MAIS voici une autre accusation que, dans l'intérêt de la doctrine scolastique *sur l'origine des idées*, nous ne pouvons laisser passer sans réponse. « Notre adversaire (dit « M. de Bonald) rejette les *idées innées,* et n'admet dans « l'homme qu'une *vertu innée de former les idées.* Il semble « que *tous* les philosophes avaient, au contraire, pensé jusqu'à « présent que ces sortes d'idées ne se formaient pas, mais *se « trouvaient naturellement toutes formées en nous.* » (Page 125.) Qu'il nous soit permis de demander d'abord à M. de Bonald : Comment sait-il que *tous les philosophes ont pensé jusqu'à présent* ce qu'il leur attribue ici d'avoir pensé? Est-ce que ses graves occupations littéraires lui auraient permis de lire *tous les philosophes?*

Deuxièmement : si *tous les philosophes* avaient vraiment *pensé que ces sortes d'idées* (les idées générales) *se trouvent naturellement formées en nous*, tous les philosophes auraient été pour le système des idées *innées ;* car le système des *idées innées* n'est que le système admettant que les idées générales se trouvent naturellement formées en nous. La grande question donc sur l'*origine des idées* aurait été résolue depuis longtemps par l'accord unanime de tous les philosophes. Or, est-ce cela que nous voyons?...... Voilà comment M de Bonald fait de l'histoire de la philosophie!

Troisièmement : cette doctrine qui*, en rejetant les idées innées, n'admet dans l'homme qu'une* VERTU INNÉE de se *former les idées;* cette doctrine qui paraît scandaliser tant M. de Bonald, et qu'il nous reproche comme une nouveauté, est cependant, en propres termes, il devrait s'en souvenir, la doctrine de son propre père et de Descartes lui-même. Au tome

premier, page 397, de ses *Recherches*, l'auteur de la *Législation primitive* a écrit ce qui suit : « Ceux qui ne veulent rien « voir dans l'univers au-dessus de l'homme, ont feint de croire « que les partisans des *idées innées* les regardaient *innées* « comme le sont les besoins naturels ou natifs *qui sont nés* « *avec nous*. Il ne fallait cependant que lire ce qu'en a dit Des- « cartes pour éloigner tout soupçon d'une interprétation pa- « reille. Voici comme s'exprime à ce sujet le premier de nos « philosophes (Lettre 99) : = « Quand j'ai dit que l'idée de Dieu « est naturellement en nous, je n'ai jamais entendu sinon que « la nature a mis en nous une FACULTÉ par laquelle nous « pouvons connaître Dieu ; mais jamais je n'ai écrit ni pensé « *que de telles idées fussent actuelles*. » = Le savant « M. l'abbé Émery remarque sur ce passage que cette explica- « tion fait tomber la plupart des objections que l'on a proposées « avec tant de confiance contre les idées innées. Ainsi les idées « innées, *selon Descartes et ses disciples*, sont des idées qui « sont en PUISSANCE dans l'esprit de l'homme. »

Or, former, au sens philosophique, n'est que faire que ce qui n'est qu'en *puissance* soit en *acte*. Ce qui n'est pas en *acte*, mais seulement en *puissance*, n'est pas, n'existe pas ; encore moins il *se trouve naturellement formé en nous*. Pour Descartes donc, aussi bien que pour M. de Bonald père, les idées ne *se trouvent pas naturellement en nous*, il n'y a *naturellement* en nous qu'une FACULTÉ PAR LAQUELLE (n'importe dans quelles conditions et avec quels secours) l'*esprit humain se forme les idées*. Nous n'avons pas dit, nous ne prétendons pas autre chose. Seulement, avec saint Thomas et *tous les philosophes* chrétiens des six siècles qui précédèrent la *réforme*, nous appelons *intellect agissant* la FACULTÉ que Descartes admet sans lui donner un nom.

« L'esprit, dit encore avec la même assurance M. de Bonald, « l'esprit n'opère pas sur le néant : avec quels éléments forme- « rait-il les éléments qui constituent sa raison ? Y a-t-il rien en « nous d'antérieur à ces éléments ? » Oui, Monsieur le vicomte, certainement oui. D'après la doctrine scolastique, ce qu'*il y a d'antérieur en nous à ces éléments*, c'est l'esprit lui-même, doté de la noble FACULTÉ *innée*, que Descartes même lui reconnaît, *de se former les idées*. D'après la même doctrine,

l'esprit n'opère pas sur le néant; il opère sur les *fantômes* que les sens présentent à l'imagination.

Mais M. de Bonald ne se lasse pas de citer. Autrefois il a voulu faire preuve de politesse; maintenant c'est le tour de l'érudition. « Ce n'est, dit-il encore (p. 126), ni à nous-mêmes ni à une « révélation que nous devons ces idées premières, ces premiers « principes qui constituent la raison : ce qui nous les fait connaî« tre, dit saint Thomas, c'est la lumière que le Créateur a mise « en nous, comme une sorte d'image de la vérité incréée qui s'y « réfléchit; *Rationis lumen quo principia sunt nobis nota, est « nobis a Deo inditum quasi quædam similitudo increatæ veri« tatis in nobis resultantis.*» Oh! que cette citation doit paraître étrange à notre lecteur, après ce qu'il vient de lire! Ce magnifique passage de saint Thomas qu'on cite contre nous, est évidemment pour nous. En disant que « la lumière de la raison, par « laquelle nous connaissons les principes, nous a été donnée par « Dieu, » saint Thomas n'a fait que répéter ce qu'il avait dit plus haut, c'est-à-dire que « l'INTELLECT AGISSANT est une « participation de la lumière divine. » En ajoutant que « cette lu« mière divine est une sorte de ressemblance de la VÉRITÉ IN« CRÉÉE qui se réfléchit sur nous, » ce grand docteur nous donne la raison par laquelle l'esprit humain ne se trompe pas dans la formation des idées. Car comment se tromperait-il dans l'opération par laquelle il se forme ses idées, puisqu'il n'accomplit cette opération qu'en vertu de la même lumière que Dieu lui a communiquée, et par laquelle Dieu même s'est formé les siennes? Ce passage ne signifie donc pas que nous, comme M. de Bonald le prétend, voyons directement *dans* la lumière de Dieu les idées : ce serait l'*illuminisme,* ce serait le malebranchianisme, que l'Église a condamné. Ce passage signifie bien que c'est *par* la lumière divine que nous voyons les idées; mais il n'exclut pas, il constate au contraire que cette lumière divine, formant en nous la FACULTÉ de l'intellect agissant, nous laisse agir nous-mêmes.

Pour l'école cartésienne, nous voyons *sans opérer;* pour saint Thomas, nous voyons *en opérant*, ce qui est bien plus noble pour l'homme et plus conforme à l'amour avec lequel Dieu s'est plu à le créer. Ce passage enfin qu'on oppose avec tant d'intrépidité à notre doctrine, ne fait que la confirmer; et M. de Bo-

nald, en le citant en sa faveur, n'a fait que constater lui-même qu'il n'en a point saisi la vraie portée. C'est que, pour établir quelle est la vraie doctrine d'un auteur, il ne suffit d'en citer quelques mots détachés qu'on aurait rencontrés par hasard dans un livre, ou qu'une main bienveillante aurait fournis; mais il faut avoir lu cet auteur dans ses propres écrits, il faut l'avoir compris, il faut avoir saisi cette doctrine telle qu'elle se révèle dans tout l'ouvrage. Malheureusement tout le monde ne peut se livrer à ce travail; et c'est ce qui nous explique l'abus déplorable que quelques élèves de l'école cartésienne ont fait des textes des Pères, et même de l'Écriture sainte, pour soutenir le cartésianisme.

Mais voici d'autres méprises où l'on doit regretter de voir tomber M. de Bonald.

« Si, au sortir de la main du Créateur, dit-il encore, l'âme « n'avait qu'une simple *vertu innée,* qu'une faculté de se « former elle-même les idées, tout lui viendrait donc ou de « l'usage qu'elle ferait de cette faculté, ou d'une révélation pri- « mitive » (p. 126). Oui, Monsieur le vicomte, c'est précisément ainsi, et ce n'est que de la sorte : *Tout vient à l'âme* de cette double source : 1° *de l'usage qu'elle fait de sa faculté*, et 2° *de la révélation primitive.* Par l'*usage qu'elle fait de ses facultés,* l'âme obtient les *idées*, comme l'a prouvé saint Thomas; par la *révélation primitive,* transmise dans toute l'espèce humaine et répandue par tout le monde au moyen de la *parole*, l'âme acquiert les *connaissances,* les vérités sur Dieu, sur l'âme, sur la société, comme l'a prouvé l'auteur de la *Législation primitive,* votre propre père. Qu'y a-t-il donc dans une pareille doctrine de contradictoire, d'inadmissible, d'absurde? N'est-ce pas, au contraire, cette doctrine qui assure d'un côté à la raison ses droits, son origine indépendante de toute révélation par rapport aux *idées*, et établit la nécessité de la révélation primitive de l'autre côté, par rapport aux *connaissances,* à ces vérités qui ne sont que l'application des idées aux faits, des principes généraux aux êtres particuliers? N'est-ce pas cette doctrine qui, en faisant à la raison et à la révélation la part qui leur revient, peut concilier les deux systèmes opposés des *rationalistes* prétendant que tout est l'œuvre de la raison, non-seulement les *idées*, mais aussi les connaissances:

et des *traditionalistes* outrés affirmant que tout vient de la révélation *par la parole*, non-seulement les *connaissances*, ou les vérités ou les idées réalisées et appliquées, mais les idées elles-mêmes?

§ V. *Réponse à l'étrange assertion : « Que les chrétiens ne « sauraient pas admettre que l'âme humaine n'est que «* TABLE RASE *au commencement. » — Saint Thomas, Descartes et M. de Bonald père admettant cette doctrine. Absurdité de cette proposition : « Les idées en* PUISSANCE *« sont très-réelles. » Noblesse et richesse de l'esprit humain, à cause de sa faculté de se former les idées. — Explication du fameux passage de saint Paul sur la* LOI ÉCRITE AU CŒUR DE L'HOMME. — *On a tort de l'invoquer en faveur de la doctrine des* IDÉES INNÉES.

« Mais s'il en était ainsi, l'âme, ajoute encore M. de Bonald, « ne serait donc à son origine qu'une *table rase*, comme « disait Aristote : *Tabula rasa in qua nihil est scriptum.* Mais « si les PAÏENS pouvaient le croire, *les chrétiens ne sauraient « l'admettre.* Rien n'apparaît, sans doute, dans le principe, sur « cette table ; nous ne sommes encore intelligents qu'en *puis-« sance ;* mais nous le devenons bientôt en *acte*, et nous lisons « cette *écriture majestueuse*, comme s'exprime Bossuet, que « le doigt de Dieu a écrite sur la table de nos cœurs. *Opus legis « scriptæ in cordibus nostris.* Paroles qui établissent *évidem-« ment* des idées ou des vérités premières, *antérieurement* à « toute opération de l'esprit. L'enfant dans le sein de la mère « POSSÈDE *déjà l'idée de Dieu ;* elle est gravée en lui. Il est « vrai que cette idée n'y existe qu'en *puissance;* mais c'est « UNE EXISTENCE TRÈS-RÉELLE, et qui passera à l'*acte*, « lorsque les conditions de la manifestation seront accomplies. » Oh que ce morceau est pitoyable! Autant de mots, autant d'erreurs.

Nous venons d'entendre Descartes protestant, dans les termes les plus énergiques, contre ses adversaires qui lui attribuent d'admettre l'idée de Dieu *comme innée* dans l'esprit de l'homme, tandis qu'il n'admettait dans l'esprit de l'homme

qu'une FACULTÉ de saisir, avec le temps, cette idée. Nous venons d'entendre M. de Bonald père applaudissant à cette distinction de Descartes et se déclarant lui aussi pour la *simple* FACULTÉ de réduire cette idée en *acte* et non pas pour cette idée *elle-même existante* RÉELLEMENT dans l'esprit, si ce n'est qu'en *puissance*. Voilà donc Descartes et M. de Bonald admettant, au fond, *tout comme Aristote*, que *l'âme ne serait à son origine qu'une* TABLE RASE, n'ayant qu'une faculté d'acquérir des idées et non pas des idées. Voilà donc Descartes proclamé *païen* par M. de Bonald son panégyriste, et M. de Bonald père déclaré *païen* lui aussi par M. de Bonald son fils.

Mais ce qui est encore bien plus fâcheux pour M. de Bonald, c'est que saint Thomas lui-même ait écrit ce qui suit : « L'En-« tendement angélique, à cause de son voisinage de l'ENTEN-« DEMENT PREMIER (Dieu) qui est un *acte pur*, est toujours en « *acte* par rapport aux choses qu'il comprend. Mais l'entende-« ment humain étant le *dernier*, le plus bas dans la série des « entendements, et le plus éloigné de la perfection de l'Enten-« dement divin, n'est qu'en *puissance* par rapport aux choses « intelligibles; et, au commencement, ainsi que le PHILOSOPHE « (Aristote) l'a dit, n'est que COMME UNE TABLE RASE « *sur laquelle il n'y a rien d'écrit*. Tout cela *est manifeste-« ment clair*, parce qu'au commencement nous ne sommes « intelligents qu'en *puissance*, et ce n'est que dans la suite que « nous devenons intelligents en *acte* (1). »

Voilà donc saint Thomas ayant *pu croire comme les païens* ce *que les chrétiens ne sauraient pas admettre*; car voilà saint Thomas non-seulement admettant d'une manière pure et simple, et sans la moindre restriction, sans la moindre réserve, la doctrine de la TABLE RASE *d'Aristote*, mais la démontrant

(1) « Intellectus angelicus semper est *in actu* suorum intelligibilium, « propter propinquitatem ad primum intellectum qui est actus purus. « Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et « maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in *potentia* re-« spectu intelligibilium et in principio est *sicut tabula rasa in qua ni-« hil est scriptum*, ut Philosophus dicit (*lib.* III *de Anima*). QUOD MA-« NIFESTE APPARET ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in « *potentia*; postmodum autem efficimur intelligentes in *actu*. » (1, p. qu. 79, art. 2.)

même et établissant sa nécessité et sa vérité ; et par conséquent voilà saint Thomas déclaré *païen* lui aussi, de par... M. de Bonald.

Qu'on remarque encore que pour saint Thomas, comme on vient de l'entendre, *il est manifestement clair* que l'esprit, tant qu'il n'est intelligent qu'en *puissance*, n'est qu'une TABLE RASE *sur laquelle il n'y a rien d'écrit*, c'est-à-dire qu'il est l'esprit n'ayant *aucune idée d'aucune manière*. Tandis que, pour M. de Bonald, l'esprit, même pendant qu'il n'est intelligent qu'en *puissance*, comme l'esprit de *l'enfant au sein* de la mère, POSSÈDE DÉJA L'IDÉE DE DIEU, et cette idée, tout en n'*existant en lui qu'en* PUISSANCE, n'a pas moins UNE EXISTENCE TRÈS-RÉELLE. Ainsi, pour M. de Bonald, une chose qui n'est qu'à l'état de *puissance* peut avoir une *existence très-réelle*. Mais c'est évidemment ne pas connaître la vraie signification du mot *puissance*, au sens philosophique. C'est ne pas connaître que, *dans ce sens*, une chose qui est en *puissance* est une chose qui *peut* être, mais qui n'*est* pas et qui n'*existe* d'aucune manière, qui n'a pas d'existence, même factice, moins encore *réelle* et *très-réelle*. Pendant que l'honorable M. de Bonald écrivait à Montpellier et faisait imprimer à Avignon sa dernière brochure contre nous, l'*idée* de le réfuter était bien en *puissance en nous*, et M. de Bonald pouvait bien s'y attendre ; mais elle n'avait aucune *espèce d'existence* RÉELLE, avant que nous ne l'eussions réduite en *acte*. Une chose à l'état de *puissance* n'est qu'une chose dont on peut dire simplement qu'il est *possible* qu'elle *soit*, une chose dont l'être n'implique pas de contradiction, qui a même la capacité d'être, mais qui, en attendant, n'*est* d'aucune façon. La *puissance d'être* et l'être *en effet*, la *possibilité* et l'*existence*, la capacité et la réalité sont des termes s'excluant les uns les autres. Ce qui est en *puissance* n'EST pas ; tout comme ce qui EST, n'est plus en *puissance ;* affirmer donc que l'idée de Dieu n'est qu'*en puissance* dans l'enfant au sein de la mère, et qu'en même temps elle a en lui UNE EXISTENCE TRÈS-RÉELLE, c'est tomber dans la contradiction, dans l'absurde. Mais cela n'a rien d'étonnant ; cela arrive même souvent lorsqu'on veut se mêler d'une science dont on ignore le langage aussi bien que les doctrines.

On comprend par là ce qu'on doit penser de l'explosion d'in-

dignation philosophique dont M. de Bonald fait suivre les lignes qu'on vient de lire. « Rejeter les *idées innées*, dit-il, et les rem-« placer par une *simple faculté* ou *vertu innée*, c'est ne rien « mettre dans l'âme, avant l'exercice de cette faculté; c'est la « supposer, à son origine, un être brut, destitué de tout ce qui « constitue l'intelligence, de tout ce qui doit animer le cœur; « c'est la regarder, ainsi que *les païens*, comme une table rase. » (P. 128.) Comment donc? *En rejetant les idées innées* et en *les remplaçant par la faculté* de l'intellect agissant, *est-ce ne rien* mettre dans l'âme avant l'exercice de cette faculté? Comptez-vous donc pour *rien* cette faculté merveilleuse, divine, par laquelle l'âme se forme elle-même les idées, est CAUSE de ses idées par grâce, comme Dieu l'est par sa nature? Est-ce *supposer l'âme un être brut à son origine,* que de la supposer, *à son origine*, douée d'une *faculté* que les brutes n'ont pas, *quibus non est intellectus;* d'une faculté qui l'élève jusqu'à Dieu; d'une faculté par laquelle l'âme a l'air d'entrer dans le monde en reine, portant en elle-même sur ses épaules la puissance de se former ses idées, l'empire du monde intellectuel, *cujus imperium super humerum ejus?* Quelle logique que celle-ci!

Il est vrai que dire ce que, d'après les docteurs scolastiques, nous disons de l'âme, *c'est la regarder* comme une *table rase*, PAR RAPPORT AUX IDÉES dont elle n'a pas l'acte *à son origine*, et qui doivent former sa richesse; mais ce n'est pas la regarder comme une *table rase* EN ELLE-MÊME, puisqu'on lui reconnaît le principe, la source divine de ces richesses. C'est la regarder comme une *table rase,* mais non pas *ainsi que les païens,* mais ainsi que l'ont regardée, pendant si longtemps, les philosophes *chrétiens,* ayant saint Thomas à leur tête.

Quant à « l'*écriture majestueuse* que le doigt de Dieu a « écrite sur la table de nos cœurs, *opus legis scriptum in cor-« dibus;* » libre à M. de Bonald d'affirmer, avec une assurance parfaite, que *cette écriture, ces paroles* (sur lesquelles il revient deux fois) *établissent* ÉVIDEMMENT *des idées ou des vérités premières, antérieurement à toute opération de l'esprit,* c'est-à-dire les idées innées; il n'en est pas moins vrai que cette *écriture* et ces *paroles* n'ont rien à faire avec la question *des idées.*

On n'a qu'à consulter le plus grand des interprètes modernes de saint Paul, Cornélius à Lapide, pour voir que, d'après saint Augustin (1), à l'endroit de l'Épître aux Romains d'où sont tirées ces paroles, il ne s'agit pas de l'homme naturel; il s'agit des GENTILS, *gentes*, qui, s'étant convertis au christianisme, et ayant péché en dehors de la loi (la loi de Moïse), ne devaient pas être moins punis: car, qu'importe, ajoutait saint Paul, qu'ils n'ont pas connu la loi? Ils périront sans la loi: *Quicumque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt*. Et savez-vous pourquoi? Parce que, s'ils n'ont pas connu la loi mosaïque dont les commandements sont écrits sur la pierre, ils n'ont pas moins connu, par la loi de l'Évangile, le même œuvre de la loi, les mêmes commandements de Dieu, que Dieu avait écrits dans leurs cœurs : *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis;* et par ces dernières paroles, le grand Apôtre paraît faire allusion à la grande prophétie de Jérémie, où il est dit qu'un jour Dieu AURAIT ÉCRIT LUI-MÊME SES LOIS DANS LE CŒUR DES HOMMES, par la grâce du Saint-Esprit qu'ils auraient reçue au baptême : *Dabo legem. et in corde eorum scribam eam* (Jerem. XXXI). Dans tout le chapitre où se trouvent ces paroles de saint Paul, il n'est question que des Juifs chrétiens et des gentils chrétiens aussi, auxquels les premiers en voulaient, qu'ils jalousaient; il ne s'agit que de leurs rapports respectifs touchant la loi de Dieu; il s'agit des notions de la loi au sens religieux, et non pas au sens philosophique.

Mais lors même qu'on veuille donner à ces mots de saint Paul l'interprétation que leur ont donnée les modernes en suivant saint Chrysostome, et que saint Augustin lui-même admet comme possible, quoiqu'il lui préfère toujours celle que nous venons de rapporter (2), les mots du grand Apôtre n'indiqueraient la loi de Dieu gravée au cœur de l'homme qu'en *puissance;* ou bien ils n'exprimeraient qu'une *habitude*, une *inclination*, une

---

(1) « MELIUS S. Augustinus, Prosperus, Fulgentius, Anselmus et Pe-« reirus putant Apostolum loqui de Gentibus *conversis ad fidem Christi* « qui *naturaliter, id est non ex lege Moysica*, sed natura per Christi « gratiam (quæ naturæ conformis est : sicut enim vitium est contra na-« turam, ita virtus et gratia est secundum naturam, illique conformis), « sancta, reparata et roborata, legem implent. » (*A Lap., in II ad Rom.*)

(2) « Augustinus expositionem hanc admittit, *licet priorem præferat.* » (*A Lap., ibid.*)

tendance, une *conformité* ou un *sentiment* confus dans le cœur de l'homme envers la loi naturelle, et non pas des *idées très-réelles* ou des *vérités premières*. Ils n'exprimeraient qu'une FACULTÉ DE CONNAITRE cette loi, comme s'exprime Descartes par rapport à l'idée de Dieu. Car il serait absurde de croire que Dieu ait gravé dans le cœur de l'homme l'*idée* de sa loi d'une manière plus explicite que l'idée de lui-même, qui, cependant, pour Descartes et M. de Bonald (et pour saint Thomas aussi), n'est en nous qu'en *puissance*.

Enfin si saint Paul, à l'endroit en question, a vraiment parlé des gentils non convertis au christianisme, il n'en a point parlé comme des hommes *isolés*, mais comme des hommes sociaux, vivant en société, et formant des peuples, *gentes*. Or, ainsi que l'auteur des *Recherches philosophiques* l'a prouvé, et c'est d'ailleurs la doctrine de saint Thomas, de Bossuet, de tous les apologistes, et même des évêques de France (1) qui ont condamné M. de Lamennais, il n'y a pas eu de peuple *gentil* qui n'ait connu la loi naturelle, au moins quant aux principes, que Dieu, d'après ce qui en est dit au chapitre XVII[e] de l'*Ecclésiaste*, avait révélée au premier homme, et qui s'est répandue par tous les peuples, par tout le monde, au moyen du langage et de la tradition. Par cette révélation que tout homme trouve plus ou moins pure, plus ou moins altérée dans la société, et qu'il reçoit de la société, même païenne, même sauvage, il a la connaissance de la loi naturelle; avec la connaissance il en a le sentiment, car le cœur humain a un attrait naturel pour ce qui est juste, comme l'esprit l'a pour ce qui est vrai. Par conséquent, saint Paul a très-bien pu dire que chaque homme, même *gentil*, porte écrite dans son cœur la loi naturelle; qu'il n'a pas besoin de la loi de Moïse pour connaître ses devoirs, et qu'il n'est pas exempt de châtiment s'il les foule aux pieds, parce qu'il est sa loi à lui-même, ayant en lui-même l'œuvre de la loi naturelle : *Gentes quæ sine lege peccaverunt, sine lege peribunt. Ipsi enim sibi sunt lex, ha-*

(1) « Libenter agnoscimus, cum doctioribus religionis apologistis, « vestigia PRIMITIVÆ REVELATIONIS circa veritates quæ basis et « fundamenta sunt Religionis et morum, in variorum TRADITIONIBUS « populorum deprehendi. » (*Censure des opinions de M. de Lamennais*, etc., vers la fin.)

bentes opus legis scriptum in cordibus suis. Et qu'on remarque bien ce mot si profond : « l'œuvre de la loi dans le cœur : *opus legis in cordibus ;* » ce qui signifie : la loi dans ses rapports avec les tendances et les sympathies du cœur; non pas la loi dans ses rapports avec les opérations de l'esprit ; la loi dans son ensemble, la loi quant à ses principes généraux, les seuls qui, d'après saint Thomas, sont ineffaçables; mais non pas la loi quant à ses applications aux cas particuliers, et moins encore les *idées précises, claires et distinctes* de toutes les obligations de la loi.

Ce sont les deux principales interprétations que les Pères et les commentateurs ont données de ce passage de saint Paul. N'est donc pas bien étrange, — on pourrait même dire ridicule, — le ton leste et tranché dont on vient d'interpréter en faveur des *idées innées* ce texte si obscur de l'Apôtre, et sur le sens duquel sont divisés et incertains les plus grands docteurs de l'Église ? On dira peut-être que, laïque, M. de Bonald n'était pas obligé, en citant ce texte, de savoir tout cela. Aussi rien ne l'obligeait d'aller chercher dans l'Écriture sainte l'apologie des *idées innées* que, au moins dans les écrits de Descartes et de Malebranche, l'Église, interprète de l'Écriture sainte, paraît avoir condamnées.

§ VI. *Explication d'un passage de saint Bonaventure, par lequel on prétend prouver qu'Aristote lui-même n'a pas admis la doctrine de l'*AME TABLE RASE AU COMMENCEMENT. — *Le Docteur séraphique admettant la distinction entre les* IDÉES *et les* CONNAISSANCES, *que le P. Ventura a établie dans les termes les plus clairs. — Procédé inqualifiable de M. de Bonald, à ce sujet, envers l'auteur des Conférences.*

MAIS voici quelque chose de plus étrange encore et de plus nouveau : « Si les scolastiques, dit M. de Bonald, l'ad- « mettent (que l'âme humaine n'est à son origine qu'*une table* « *rase*), ils ont tort ; mais *tous* ne l'admettent pas, NI ARIS- « TOTE LUI-MÊME. » (P. 129.) Ainsi, pour M. de Bonald, *Aristote* qui, au livre troisième *de Anima*, a bâti toute sa

profonde doctrine touchant l'entendement humain et l'origine des idées, sur le principe que *l'âme humaine n'est à son origine qu'une* TABLE RASE, n'aurait pas admis lui-même ce principe. Grande et importante découverte, dont le monde philosophique ne s'était jamais douté, et dont il était réservé au génie de M. de Bonald d'enrichir l'histoire de la philosophie!!!

Il est vrai que M. de Bonald ne veut pas, dans sa modestie, s'attribuer à lui seul les honneurs de cette découverte, et qu'il en fait bien la plus grande part à saint Bonaventure, dont il cite un passage. Mais, ayant ajouté : « Nous nous étonnons que ce beau « passage n'ait JAMAIS été cité; » toujours est-il que c'est M. de Bonald qui, le premier, a connu la véritable portée de ce passage du Docteur séraphique, et que c'est lui qui, le premier, a appris aux philosophes qu'Aristote n'était qu'un cartésien et saint Bonaventure aussi. Or le voici, ce passage tel que M. de Bonald le cite : « Si quelquefois le philosophe (Aristote) « a dit que toute connaissance a son origine par les sens, on « doit entendre cela de ces choses qui ne sont dans l'âme « que par une opération semblable à l'abstraction; et c'est de « ces choses qu'on dit qu'elles sont dans l'âme comme une écri- « ture. Sous ce rapport, le philosophe a dit AVEC RAISON, « ET AVEC BEAUCOUP DE RAISON, que (au commence- « ment) il n'y a rien d'écrit dans l'âme. Mais cela ne signifie pas « que l'âme n'a AUCUNE CONNAISSANCE (indépendam- « ment des sens), mais seulement qu'il n'y a rien de peint en « elle, rien de ressemblant à l'abstraction (que par la voie des « sens) (1). » C'est ce que dit saint Bonaventure; et là-dessus M. de Bonald de s'écrier, d'un air de bonheur : « Ce passage « montre combien les anciens docteurs, imbus de la philoso- « phie la plus éclairée, avaient à cœur, COMME DESCARTES,

---

(1) « Si quando Philosophus dicat quod omnis cognitio ortum habet « a sensu, intelligendum est de illis quæ quidem habent esse in anima « *per similitudimem abstractam;* et illa dicuntur esse in ànima ad « modum scripturæ. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus : « quod in anima nihil scriptum est; non quia nulla sit in ea NOTITIA, « sed quia nulla est in ea *pictura*, *vel similitudo abstracta.* » (N. B. Les mots que, dans la traduction de ce texte, nous avons renfermés dans des parenthèses, ne se trouvent pas littéralement dans le texte; mais, comme on le voit, ils en expriment exactement le sens.

« de DÉFENDRE LES IDÉES INNÉES. Mais il faut surtout « bien remarquer ces mots : *Non quia nulla sit in ea notitia.* » (P. 130.) Vous avez parfaitement raison, Monsieur le vicomte, *il faut bien remarquer ces mots :* « Ce n'est pas que l'âme n'a aucune *connaissance* (que par les sens), » car ce sont *ces mots* qui vous prouvent que vous n'avez pas bien saisi la pensée du saint docteur.

Si les mots *aucune connaissance* se rapportaient, ainsi que le veut M. le vicomte, aux *idées innées,* il s'ensuivrait que, d'après saint Bonaventure, les *idées innées* sont des *notions* claires, distinctes, de vraies CONNAISSANCES (*notitiæ*) que l'âme aurait en elle-même, *en sortant des mains de son créateur.* Mais les partisans les plus fougueux des *idées innées* n'ont jamais osé affirmer que ces *idées* sont, *dès l'origine, des connaissances claires et distinctes* que l'âme discerne tout d'abord, indépendamment de tout secours et de toute réflexion. Nous venons d'entendre Descartes, M. de Bonald père et son fils, nous affirmant que les *idées innées* sont dans l'âme à l'état de *puissance,* sont une écriture latente qu'on ne peut pas lire, qu'on *ne connait pas*, par défaut de lumière. On sait que Leibnitz lui-même n'a entendu d'autre manière la doctrine des *idées innées.* Il est donc évident que par le mot CONNAISSANCE, *notitia*, saint Bonaventure n'a pas entendu, n'a pas pu entendre les *idées innées.* Pris dans ce sens, ce mot, à force de prouver trop, ne prouverait rien... Nous nous trompons : ce mot prouve précisément le contraire de ce que M. de Bonald prétend être prouvé par ce mot.

Au temps de saint Bonaventure, il y avait aussi des lockiens qui abusaient de ces deux principes d'Aristote : 1° que *rien n'est dans l'intellect qui n'ait auparavant été dans les sens*, et 2° que *l'âme humaine n'est*, *à son origine*, *qu'une* TABLE RASE; il y avait des lockiens qui, se fondant sur ces principes, niaient, comme les matérialistes modernes, *toutes* CONNAISSANCES, *notitias*, résultant d'autre cause que des sens, et qui, par conséquent, niaient aussi toutes connaissances provenant de toute révélation religieuse et sociale. En affirmant donc que la doctrine d'Aristote, « Que toute connaissance commence par les sens, » ne doit être entendue que par rapport à tout ce qui se trouve dans l'âme par *voie d'abstraction*, et non pas *pour*

toute espèce de CONNAISSANCES : *Intelligendum est de illis quæ habent esse in anima per similitudinem abstractam;* saint Bonaventure a voulu sauvegarder les *connaissances* qui nous viennent du dehors, les connaissances qui ne sont pas des ABSTRACTIONS, que notre intellect *agissant* accomplit sur les fantômes que lui transmettent les *sens;* mais des vérités positives qu'on nous révèle, les connaissances qui ne sont pas des *idées* que notre esprit se forme, mais des *connaissances* qu'il reçoit. Les mots « RESSEMBLANCE ABSTRAITE, *similitudo abstracta*, sont évidemment synonymes des mots ESPÈCE EXPRIMÉE, *species expressa*, par lesquels les scolastiques désignaient les *idées*. Le passage donc de saint Bonaventure ne prouve évidemment que ces cinq choses : 1° que ce grand docteur tenait autant que saint Thomas à ce qu'il y a de vrai dans la doctrine d'Aristote sur les idées, puisqu'il met tant de zèle à défendre cette doctrine de l'abus qu'en faisaient les ennemis de la religion; 2° qu'il distinguait, comme nous le faisons toujours, les IDÉES et les CONNAISSANCES, *similitudo abstracta et notitia;* 3° que cette distinction est de la plus haute portée dans les questions des *idées;* 4° que saint Bonaventure était tout à fait de l'avis d'Aristote et de saint Thomas : que c'est par l'*intellect agissant* que l'esprit se forme les *idées*, en abstrayant des conceptions générales des fantômes ou images particulières transmis par nos sens; et 5° enfin, que M. de Bonald s'est étrangement abusé, en concluant, avec tant d'assurance, de ce passage que « les *anciens docteurs* avaient à cœur, COMME DESCARTES, de défendre les IDÉES INNÉES, » qu'ils ont, au contraire, toujours combattues.

Cette distinction entre les *idées* et les *connaissances* est, comme on le voit, bien importante. C'est par cette distinction, et par elle seule, qu'on peut concilier deux doctrines contradictoires : la doctrine qui reconnaît à l'esprit humain une *faculté* souverainement active, et la doctrine de M. de Bonald père soutenant qu'afin de *connaître* les vérités premières, les vérités qu'il lui importe le plus de connaître, l'homme a besoin d'une révélation du dehors, l'homme a besoin du langage et de la société. Ainsi nous ne nous sommes pas contenté de constater dans les termes les plus clairs cette distinction à l'endroit des Conférences qui a donné lieu à cette polémique (*Confér.*, tom. I,

p. 170); nous l'avons exposée au long dans notre première réponse à M. de Bonald fils (*De la vraie philosop.*, § 28, p. 104). Pour nous, comme pour les scolastiques, l'homme *se* FORME les idées, et REÇOIT les connaissances. Pour nous, l'esprit humain est en même temps actif et passif, mais sous des *rapports différents*, et touchant deux différents ordres de choses. Cela est précis, est clair; cela exclut toute ombre de contradiction. M. de Bonald a eu tout cela sous ses yeux : il l'a lu, puisqu'il en détache des mots isolés; et cependant il a eu le triste courage d'écrire les lignes qui suivent :

« Ainsi, ce serait l'homme lui-même qui se donnerait la rai-« son, puisqu'il formerait, par sa propre puissance, toutes les « idées qui en constituent les *éléments;* et il n'aurait naturel-« lement rien en lui, puisqu'il recevrait d'une révélation pri-« mitive les vérités premières qui constituent l'entendement. « Doctrine vraiment inouïe, et qui découle cependant des pro-« pres paroles de l'auteur. » (Pag. 125.) Or, comment doit-on l'appeler, cette manière de discuter par laquelle on feint de confondre ce qu'un auteur a *formellement distingué*, pour le mettre en contradiction avec lui-même? Nous laissons au lecteur le soin de qualifier ce procédé. Du reste, ce n'est pas la seule fois, comme on va le voir, que M. de Bonald s'est oublié *jusqu'à ce point* dans cette discussion.

§ VII. *Incroyables affirmations de M. de Bonald contre la doctrine scolastique des* IDÉES. — *Saint Augustin lui faisant défaut dans sa défense des* IDÉES INNÉES. — *C'est par cette théorie, et non par la théorie scolastique, qu'il est impossible de se rendre compte de certaines opérations intellectuelles.* — *A l'exemple des philosophes du dix-huitième siècle, M. de Bonald affectant de trouver mystérieux ce qui ne l'est pas.* — *Les plus grands hommes qualifiés par lui d'*INSENSÉS.

C'EST ainsi qu'on saura de plus à quoi s'en tenir sur une autre affirmation de M. de Bonald : « Quant à notre ad-« versaire, dit-il, qui les rejette (les idées innées) et veut les « remplacer par une simple *vertu innée*, JAMAIS il ne pourra

« justifier un pareil système. Il se trouve en opposition avec « *tous les grands philosophes*, avec *tous* les docteurs de l'Église, « et surtout avec saint Augustin, le grand défenseur de ces *idées*, « lequel déclare que cette doctrine est d'une telle importance, « que celui qui ne la comprend pas ne saurait mériter le nom de « sage : *In eis* (*ideis*) *tanta vis constituitur*, *ut*, *nisi his intel-* « *lectis*, *sapiens esse nemo possit.* » (P. 131.) En lisant ce morceau, nous n'en croyons pas à nos yeux. Nous avons lu quelques philosophes; nous connaissons bien le ton de suffisance qu'ils ont l'habitude de prendre pour défendre leurs erreurs. Nous les avons souvent vus voulant surprendre, par le dogmatisme des affirmations, le lecteur qu'ils désespéraient de dompter par la force des raisons. Mais nous avouons que nous n'avions jamais vu cette tactique poussée aussi loin que dans ces lignes de M. de Bonald. A l'entendre, le système qui prétend que l'esprit humain se forma les idées par la faculté de l'*intellect agissant*, serait un système *que nous aurions inventé*, tandis que ce système date d'au moins vingt-trois siècles. A l'entendre, c'est nous seul qui *rejetons les idées innées et voulons les remplacer par une simple* VERTU INNÉE; tandis que cette *vertu innée* a été admise, comme on l'a vu, même par Descartes. A l'entendre, aucun *grand philosophe*, *aucun grand docteur de l'Église* n'a été pour le système scolastique touchant les idées : tandis que saint Anselme, Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, tous les docteurs de l'Église du moyen âge, tous les philosophes chrétiens jusqu'à Descartes, et, depuis Descartes, tous les philosophes des ordres religieux les plus savants, les franciscains, les dominicains, les jésuites, les oratoriens, obligés par leurs *constitutions* à suivre les doctrines de saint Thomas, n'ont professé, n'ont enseigné jusqu'à la moitié du dernier siècle que le même système que, d'après M. de Bonald, *nous ne pouvons pas justifier;* et tous, comme on le verra plus bas, ont combattu ce pauvre Descartes. Or, celui qui fait de cette façon de l'histoire de la philosophie peut-il être soupçonné de connaître, ainsi qu'il a l'air de vouloir le faire croire, TOUS *les grands philosophes et* TOUS *les docteurs de l'Église?*

Quant au *grand défenseur des idées innées, saint Augustin*, on vient de l'entendre désavouant de la manière la plus formelle, vers la fin de sa vie, la philosophie de Platon. Quand

bien même les paroles de ce Père, par lesquelles M. de Bonald achève cette singulière tirade, seraient donc citées dans leur sens véritable, elles ne prouveraient rien. Mais le fait est que M. de Bonald fait dire à saint Augustin ce que saint Augustin n'a pas dit. Les expressions du grand Docteur : *In ideis tanta vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit,* signifient évidemment que la question des idées est une question fondamentale, est la question la plus importante de toute la philosophie ; en sorte que celui qui ne sait pas à quoi s'en tenir sur cette question *ne mérite pas, ne peut pas mériter le nom de sage* ou de philosophe. Ce qui est très-vrai : car, pour ne rien dire de la philosophie ancienne, rien n'est plus notoirement certain que ce fait, à savoir : Que toutes les incertitudes, les variations, les contradictions, les erreurs de la philosophie moderne ont leur cause dans l'ignorance des philosophes modernes relativement au vrai système sur l'*origine des idées*, ainsi que l'ont constaté de Gérando, Ancillon, et l'auteur de la *Législation primitive*. Mais saint Augustin n'a pas dit, n'a pas pu dire ce qu'on a osé affirmer : Qu'*on ne saurait mériter le nom de sage* à moins qu'on n'admette la doctrine des IDÉES INNÉES. Voilà donc *ce grand défenseur des idées innées*, saint Augustin, faisant défaut lui aussi à M. de Bonald, et ne lui laissant que la consolation d'être presque le seul à *mériter le nom de sage.*

Nous montrerons tout à l'heure que la doctrine scolastique, touchant l'*origine* et la *formation des idées*, toute profonde qu'elle soit, est cependant simple, claire, raisonnable pour tout esprit sérieux, pour tout esprit un peu philosophique comprenant ce que c'est qu'*entendre*. Cependant M. de Bonald a écrit encore ceci (pag. 133) : « Mais que l'on connaisse « ou qu'on ne connaisse pas l'*entendement agissant*, on n'en « est pas moins embarrassé pour expliquer de quelle manière « cet *entendement* s'exerce sur les impressions transmises par « les sens. » Que M. de Bonald, se retranchant dans sa doctrine des *idées innées*, se trouve *embarrassé pour expliquer de quelle manière l'entendement agissant s'exerce sur les impressions transmises par les sens*, cela se conçoit. Par la *doctrine* des *idées innées*, il est non-seulement *embarrassant*, mais *impossible* de *s'expliquer* comment il se fait que

se trouvent dans l'esprit humain des conceptions sous des formes *universelles, générales*, *éternelles*, touchant même les objets sensibles, tandis que les sens ne transmettent à l'imagination que des fantômes sous des formes *singulières*, *individuelles*, *temporaires, locales;* car *testimonium sensuum*, dit saint Thomas, *est de* HIC *et* NUNC. Au contraire, la doctrine d'Aristote et de saint Thomas admise, cette *explication* non-seulement n'est nullement *embarrassante*, mais elle devient facile et satisfaisante pour tout esprit raisonnable.

Il n'est pas plus dans le vrai, M. de Bonald, lorsqu'il ajoute encore ceci (pag. 133) : « C'est un mystère qu'il serait INSENSÉ « de vouloir approfondir, et non-seulement dans les rapports « de l'esprit et de la matière, mais aussi dans les *opérations purement intellectuelles*. On sait que ces opérations ont lieu, et « *c'est assez;* nul ne pourrait en savoir davantage... L'esprit « humain succombe dans ce qui paraît le plus simple, et la « connaissance de la cause ne nous explique nullement ici *comment* les effets se produisent. » Oui, l'*origine des idées* est un *mystère;* mais c'est un *mystère* de l'ordre naturel que Dieu ne nous a nulle part défendu d'*approfondir*. Ainsi, libre à M. de Bonald d'appeler des *insensés* Platon et Aristote, saint Bonaventure et saint Thomas, Descartes et Leibnitz qui *ont voulu*, aux grandes époques de la philosophie, *approfondir ce mystère;* nous avons, quant à nous, la simplicité de croire que ce mystère n'en est plus un depuis l'*explication* que nous en a donnée la *Scolastique*. Éclairé par ses principes, *nous savons non-seulement que les opérations intellectuelles ont lieu*, mais aussi *comment* elles ont lieu. La *connaissance de la cause*, qui pour nous est l'entendement agissant, *nous explique* très-bien *comment ici les effets se produisent*. Si M. de Bonald se contente de *savoir* que *les opérations intellectuelles ont lieu*, et si *c'est assez* pour lui, ce n'est pas assez pour nous. *S'il* n'en *sait pas davantage*, c'est un malheur pour lui, dont nous sommes innocent; mais de ce qu'il n'en *sait pas davantage*, lui, il ne s'ensuit pas, et tout au moins il n'est pas généreux de sa part d'affirmer que NUL *ne pourrait en savoir davantage*.

M. de Maistre a dit quelque part : Lorsqu'un philosophe du dernier siècle affirme qu'une telle chose est un *mystère incompréhensible*, soyez sûr qu'il ment, qu'il a au contraire sous ses

yeux la solution du problème, qu'il passe à côté, et qu'il fait semblant de ne pas s'en apercevoir. Ces messieurs commençaient par troubler l'eau, pour pouvoir affirmer qu'on ne pouvait rien voir sous cette eau. Ils embrouillaient exprès les questions, afin de pouvoir dire qu'elles étaient insolubles. Ils créaient des *mystères*, afin de ne pas être obligés à reconnaître les plus simples vérités. Nous ne ferons pas au caractère honorable de M. de Bonald le tort de croire qu'il agit avec les mêmes intentions, et moins encore qu'il a voulu mentir à lui-même et aux autres, en écrivant les lignes qu'on vient de lire. Mais, *par le fait,* son procédé a quelques traits de ressemblance aux procédés des philosophes que M. de Maistre a stigmatisés. Dans nos Conférences, et dans notre première réponse à M. de Bonald, nous avions exposé notre doctrine touchant les *idées*. En voulant la combattre, comme il en avait le droit, M. de Bonald aurait dû, ce nous semble, commencer par la mettre tout entière sous les yeux de ses lecteurs, comme nous avions mis toutes ses doctrines sous les yeux des nôtres. Ce procédé aurait été vraiment loyal, et nous avions droit de nous y attendre de sa part. Au lieu de cela, et laissant ignorer à ses lecteurs notre doctrine dans son ensemble, il s'est plu à en détacher quelques mots isolés et à les flétrir de son mieux comme autant d'erreurs ou d'extravagances. Il s'est tu sur la solution que, d'après saint Thomas, nous avions donnée au problème des idées, pour avoir le plaisir de dire que ce problème est insoluble. Il a mis de côté les explications que nous lui avions présentées sur la manière dont l'*entendement agissant* opère, pour affirmer que les *opérations intellectuelles* sont un *mystère* (1) ; et plutôt que d'admettre la vérité qui luisait à ses yeux,

(1) Cette rage de proclamer mystérieuse et incompréhensible la manière à l'aide de laquelle l'homme se forme les idées, plutôt que d'admettre la théorie scolastique sur le même sujet, est commune à toute l'école cartésienne. Voici, en effet, comment s'exprime, sur cette question, la *Philosophie de Lyon*, ce répertoire de toutes les doctrines cartésiennes : *Fateor equidem*, dit son auteur, *obscurissimam esse ingeniique nostri conatibus imperviam hujusmodi idearum naturam* ; ILLUDQUE CARTESIANI LIBENTISSIME CONFITENTUR. *Quis enim concipiat quomodo mens se habeat respectu idearum quarum aut nullam aut levissimam habet conscientiam?* (MET. SPEC., p. II, diss. II, 9; II, art. V.)

il a préféré la voiler, afin d'avoir le droit d'insinuer que nous sommes des *insensés* rien que pour avoir voulu, sur les traces de saint Thomas, *approfondir* ce mystère. Merci, Monsieur le vicomte : vous êtes trop bon de vous contenter de si peu.

§ VIII. *Nouvelle tirade de M. de Bonald où il n'y a pas un mot de vrai. Qu'est-ce que l'*INTELLECTUS AGENS *pour saint Thomas. Au latin cette expression n'est pas* BARBARE *mais élégante. Saint Thomas ne l'a pas adoptée* PARCE QU'ELLE SE TROUVE EN ARISTOTE, *mais parce qu'elle est conforme à la vérité. Preuve qu'il ne s'en est pas servi* A REGRET, *mais avec bonheur. Insigne erreur de M. de Bonald, affirmant que « la doctrine de l'*INTELLECT AGISSANT *n'est en « Aristote qu'une absurdité contraire à la foi catholique. » Longue et magnifique exposition de cette doctrine par saint Thomas, prouvant exactement le contraire.*

Mais rien, en fait d'audace à affirmer les plus grossières erreurs historiques, n'égale ce qui suit : « Nul auteur, « dit M. de Bonald, ne se sert aujourd'hui de cette expression « *un peu barbare* (*l'intellect agissant*), qu'on a justement « bannie du langage philosophique, parce qu'elle présente une « idée fausse. Saint Thomas ne s'en servait qu'*à regret*, et « *parce qu'il la trouvait dans Aristote*, dont il expliquait la « doctrine; mais il la réduisait à sa juste valeur. Il montrait « que cet *intellectus agens* n'est, dans le philosophe païen, « qu'*une absurdité*, contraire à la foi catholique, et que cette « expression, si on l'emploie, ne doit s'entendre que de la lu- « mière qui éclaire toute créature intelligente. Mais on a bien « fait d'y renoncer, de peur qu'elle n'entraînât dans l'*erreur « d'Aristote*, et ne fît croire à l'existence de deux principes « dans l'homme : l'un pour les opérations animales, l'autre « pour les actes intellectuels : *Intellectus separatus, secon- « dum nostræ fidei documenta, est ipse Deus qui est crea- « tor animæ et in quo solo beatificatur.* »

Or, en lisant dans un écrit portant un nom honorable ce morceau, auquel nous n'avons pas retranché ou changé un seul mot, qui ne croirait à la vérité de tout ce qu'il contient?

et par conséquent, qui ne serait persuadé que nous avons tort de suivre et de défendre la doctrine de l'*intellect agissant* dans la formation des idées? Mais, lecteur, rassurez-vous. M. de Bonald n'a écrit, n'a pu écrire ces paroles que dans un moment d'hallucination (on dirait presque, après avoir assisté aux phénomènes de la *table tournante*); car, dans tout ceci, il n'y a pas un mot, un seul mot qui soit exact, qui soit vrai.

M. de Bonald trouve d'abord l'expression *intellect agissant* « UN PEU BARBARE. » Mais si cette expression française choque la délicatesse des oreilles de M. de Bonald, ce n'est pas la faute de saint Thomas ni des scolastiques, qui ne faisaient pas de la philosophie en français, mais en latin; et en latin, l'expression *intellectus agens*, loin d'être BARBARE, est admirable de précision, d'élégance et de grâce.

Nous lui avions également montré que cette expression signifie une opération réelle de notre esprit sur la matière des fantômes fournis par le corps, une idée réelle, et en conséquence, une *idée vraie;* car la vérité n'est que la réalité des choses. Comment donc M. de Bonald a-t-il pu dire qu'*elle représente une idée fausse?* « On l'a bannie, ajoute-t-il, du langage philosophique. » C'est vrai, mais seulement dans certaines écoles de France, qui, ayant rejeté, sans la comprendre, la sublime doctrine de saint Thomas *sur l'origine des idées*, pour s'attacher à la doctrine de Descartes sur le même sujet, ne pouvaient plus garder un mot dont elles avaient répudié l'idée. Mais il n'en est pas de même dans les écoles de philosophie vraiment catholiques en Italie et en Espagne. Dans ces dernières écoles, cette *expression* d'*intellectus agens* est encore une monnaie de bon aloi ayant cours légal; elle ne choque aucune oreille, et ce qui est plus, elle satisfait bien des esprits.

On vient d'entendre aussi saint Thomas affirmant que « l'*entendement agissant* n'est qu'une certaine participation de la lumière divine; et que c'est l'explication de cette grande parole de saint Jean: LE VERBE EST LA VRAIE LUMIÈRE QUI ÉCLAIRE TOUT HOMME VENANT DANS CE MONDE; INTELLECTUS AGENS *est participatio luminis divini juxta illud Joannis: Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* » Loin donc de *s'être servi à regret*, comme M. de Bonald l'affirme, *de cette expression d'Entendement*

agissant, saint Thomas l'a sanctifiée, l'a divinisée, par les belles paroles qu'on vient de lire. Le philosophe grec avait reconnu cette sublime faculté par laquelle l'esprit humain se forme les idées; mais, païen qu'il était, il ne pouvait aller plus loin. Que fait donc saint Thomas? Fort des lumières de la Révélation qui lui avait appris l'action du Verbe sur l'esprit de l'homme, il admet *sans restriction* le fait constaté par le philosophe païen, il en indique la cause, et en grand philosophe aussi bien qu'en grand théologien qu'il était, il explique un phénomène naturel par une doctrine révélée, et ce qu'il y a de plus profond en philosophie, par ce qu'il y a de plus sublime en religion.

Il est vrai que saint Thomas, d'accord avec saint Bonaventure et tous les docteurs scolastiques, a emprunté à *Aristote* cette expression; mais il est vrai aussi qu'il ne la lui a pas empruntée parce qu'*elle se trouvait dans Aristote*, mais parce qu'elle était raisonnable et *vraie*, et qu'il la considérait comme le commentaire anticipé, le plus fidèle et le plus exact, de la plus grande parole de l'Évangile (1).

La première preuve de cette assertion est que le saint docteur, qui a réfuté sans trop de façon Aristote *toutes les fois* qu'il l'a surpris en flagrante erreur, non-seulement a adopté sans la moindre modification cette doctrine de l'*entendement agissant* du philosophe grec; mais il s'est appliqué à en démontrer la vérité et la nécessité. Voici ses paroles: « Platon avait établi

(1) Qu'on écoute sur ce même sujet le Père Bouhours, jésuite français, et aussi bon philosophe qu'il était grand philologue: « Notre religion, « dit-il, s'accommode mieux de la *philosophie d'Aristote* que de toute « autre philosophie, parce que CETTE PHILOSOPHIE EST LA PLUS RAISONNA- « BLE. On peut, il semble, conclure par là que notre croyance est la vraie « sagesse, non-seulement parce qu'elle est conforme à la raison, mais « encore parce qu'elle ne peut s'allier qu'avec la plus excellente de tou- « tes les sagesses humaines telle que la philosophie d'Aristote. » (*Comparaison de Platon et d'Aristote*; IVe partie, ch. VII, § 19.) Cela nous explique la haine des hérétiques modernes contre la philosophie d'Aristote, aussi bien que les regrets hypocrites de quelques élèves de l'école cartésienne, déplorant que les docteurs catholiques l'aient préférée à la philosophie de Platon, et s'en soient servis dans le développement des dogmes de la religion.

« que les formes (1) des choses naturelles subsistaient (par « elles-mêmes) sans la matière, et par conséquent qu'elles sont « *intelligibles* (par elles-mêmes). D'après ce système de Pla- « ton (qui est à peu près aussi le système de bien des modernes « partisans des *idées innées*), il n'y avait donc aucune néces- « sité d'admettre, dans l'esprit humain, la faculté de l'*intel-* « *lect agissant*, par laquelle les choses intelligibles en *puis-* « *sance* puissent le devenir en *acte*. Mais, d'après Aristote, les « formes des choses naturelles existent, non pas indépendam « ment de la matière, mais dans la matière; et dès lors les « natures ou les formes des choses sensibles, que nous conce- « vons cependant, ne sont pas (comme dans le système de Pla- « ton) intelligibles en *acte* (ou intelligibles par elles-mêmes, « mais seulement intelligibles en *puissance*). Or, il est clair « que rien de ce qui est seulement à l'état de *puissance* ne se « réduit en *acte* que par un être quelconque qui est en *acte* « lui-même. Il était donc de toute nécessité d'admettre dans « l'entendement humain une faculté particulière par laquelle « cet entendement se rend intelligibles en *acte* les formes des « choses intelligibles seulement en puissance, en abstrayant les « espèces de ces formes de toutes leurs conditions matérielles. « VOILA DONC COMBIEN IL EST NÉCESSAIRE D'AD- « METTRE (dans l'esprit humain) LA FACULTÉ DE L'EN- « TENDEMENT AGISSANT (2). »

---

(1) Pour ceux à qui le langage scolastique n'est pas familier, nous rappelons ici, ce que nous avons remarqué ailleurs, que le mot *forme*, au sens philosophique, n'exprime pas, comme au sens géométrique, la modification extérieure de la substance, mais bien le principe intérieur par lequel tout être agissant opère primitivement : *Omne illud quo aliquid primo operatur, est forma ejus*, dit saint Thomas. Toute forme, dit le même docteur, ou est la nature même de la chose, comme dans les êtres simples (les anges), ou constitue la nature de la chose (comme l'âme dans l'homme, dans la brute, dans la plante); et dès lors elle est le principe intérieur dans tout composé *naturel*. La forme devenue intelligible en acte est l'idée.

(2) « Secundum opinionem Platonis, nulla erat necessitas ponendi « *intellectum agentem* ad faciendum intelligibile in *actu*. Plato enim « posuit formas rerum naturalium *sine materia* subsistere; et per « consequens eas esse intelligibiles. Sed quia Aristoteles non posuit for-

La deuxième preuve venant démontrer que saint Thomas attachait la plus grande importance à la doctrine de l'*entendement agissant*, non parce qu'elle se *trouvait dans Aristote*, mais parce qu'elle est parfaitement conforme à la nature et à la vérité, c'est qu'il en a fait la base de toute sa philosophie. Dans la première partie de sa SOMME, il y revient depuis la soixante-quinzième *question* jusqu'à la quatre-vingt-neuvième; il la développe en QUATRE-VINGT-TROIS ARTICLES. Dans les *Questions disputées*, lorsqu'il traite de la *vérité* et des *idées*, il la rappelle encore, et toujours avec le même intérêt et le même bonheur. Or tout cela ne prouve pas, il s'en faut, que *saint Thomas ne se servait qu'à regret de cette doctrine.* C'est ainsi que notre adversaire a lu et compris saint Thomas.

Mais il n'est pas plus dans le vrai lorsqu'il affirme, avec une assurance imperturbable, que *saint Thomas* MONTRAIT que l'INTELLECTUS AGENS *n'est, dans le philosophe païen*, qu'une ABSURDITÉ *contraire à la foi catholique.* Nous connaissons un peu notre saint Thomas, et nous n'avons trouvé *nulle part,* dans ses œuvres, cette DÉMONSTRATION. Elle nous a échappé peut-être. En revanche, voici ce que nous avons lu *dans saint Thomas* (I, p. *quest.* 79, art. 4), et que nous rapportons ici tout au long, pour l'édification de M. de Bonald et de ses amis : « IL FAUT AFFIRMER, dit saint Thomas, que « l'*intellect* agissant DONT PARLE LE PHILOSOPHE (Aristote) est « quelque chose DE PROPRE A L'AME (une vertu de l'âme). « Cela est ÉVIDENT. (Et voici comment nous le prouvons.) On « doit d'abord avouer qu'il est de toute nécessité d'admettre « au-dessus de l'âme intellective humaine un intellect supé- « rieur duquel l'âme puisse obtenir sa faculté de comprendre. « Car tout ce qui est mobile, imparfait, et qui ne possède une

---

« mas rerum naturalium subsistere sine materia ; formæ autem in ma- « teria existentes non sunt intelligibiles *actu ;* sequebatur quod naturæ « seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligi- « biles *actu*. Nihil autem reducitur de *potentia* in *actum* nisi per ali- « quod ens in *actu*. Oportebat igitur aliquam virtutem ex parte intel- « lectus quæ faciat intelligibilia in *actu*, per abstractionem specierum « a conditionibus materialibus. ET HÆC EST NECESSITAS PONENDI « INTELLECTUM AGENTEM. » (I, p. 9, 79, art. 3.)

« qualité quelconque en propre, mais *par participation*, pré-
« suppose toujours un être immobile, parfait, ayant cette même
« qualité *par son essence*. Or, l'âme humaine n'est pas intel-
« lective par essence, mais *par participation* de la vertu intel-
« lective (d'un autre être); et cela est clair, 1° parce que l'âme
« humaine n'est pas tout à fait intellective; et 2° parce qu'elle
« a une intelligence imparfaite; car elle ne comprend pas tout;
« et que, même dans les choses qu'elle comprend, elle procède
« de la *puissance* à l'*acte*. Il est donc de toute nécessité d'ad-
« mettre un intellect supérieur quelconque, dont l'âme puisse
« être aidée à comprendre (1).

« Or il y a eu des philosophes qui ont admis que l'*intellect*
« *agissant* n'est autre chose que cet intellect (supérieur, aidant
« l'âme à comprendre), et que cet *intellect* est substantiellement
« séparée (de tout corps). Mais lors même que nous voudrions
« accorder qu'un tel *intellect agissant* et séparé existe réelle-
« ment, il *n'en est pas moins nécessaire* d'admettre, DANS
« L'AME HUMAINE MÊME, UNE CERTAINE VERTU qu'elle
« reçoit de ce même intellect et par laquelle l'âme se rend
« intelligibles en *acte* les choses (qui n'étaient pour elle intel-
« ligibles qu'en *puissance*). Car dans toutes les autres choses
« naturelles parfaites, nous voyons qu'en dehors des causes
« *générales* agissantes, chaque chose singulière parfaite a
« DES VERTUS QUI LUI SONT PROPRES, et qu'elle ob-
« tient des *agents universaux*. Il faut donc affirmer qu'il y a
« dans l'âme humaine UNE CERTAINE VERTU qu'elle a reçue

(1) « Dicendum quod *intellectus agens*, de quo Philosophus loqui-
« tur, est aliquid animæ. Ad evidentiam, confitendum est quod, supra
« animam intellectivam humanam, necesse est ponere aliquem superio-
« rem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper
« enim quod *participat* aliquid, et quod est mobile, et quod est imper-
« fectum præexigit, ante se, aliquid quod est, per essentiam suam, tale,
« et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana dicitur *in-*
« *tellectiva, per participationem intellectualis virtutis*. Cujus si-
« gnum est, quod non est tota intellectiva. Habet etiam imperfectam in-
« telligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia, in his quæ
« intelligit, de *potentia* procedit *in actum*. Oportet igitur esse aliquem
« intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. »

« d'un intellect supérieur, et par laquelle elle peut éclairer « les fantômes (transmis par les sens) (1).

« Cette doctrine est prouvée par l'expérience de ce qui se passe « en nous-mêmes. Car (en y réfléchissant) nous nous apercevons que c'est nous qui nous formons des conceptions univer- « selles en les abstrayant des conditions particulières (des objets « représentés); c'est-à-dire que c'est nous qui nous rendons in- « telligibles *en acte* les choses (qui ne nous étaient intelligibles « qu'en *puissance*). Or on sait qu'aucune action ne convient « à un être qu'en vertu d'un principe qui lui soit formellement « inhérent (ou d'une faculté qui lui soit propre). Il est donc de « *toute nécessité* d'admettre que la VERTU par laquelle l'âme « accomplit cette opération est quelque chose à elle, ou propre « à elle (2).

« Quant à cet autre *intellect séparé* (que quelques-uns ad- « mettent), pour nous autres chrétiens, et selon les enseigne- « ments de notre foi, il n'est que DIEU, qui est le créateur « de l'âme et en qui seul l'âme se béatifie. C'est donc de Dieu « que l'âme reçoit sa lumière intellectuelle, d'après ces paroles « du Prophète : *Seigneur, la lumière de votre visage a été gra-* « *vée sur nous* (3). »

---

(1) « Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundum substan- « tiam separatum esse *intellectum agentem*. Sed, dato quod sit aliquis « talis *intellectus agens* separatus, nihilominus tamen oportet ponere « in ipsa anima humana aliquam virtutem, ab illo intellectu participa- « tam, per quam anima facit intelligibilia in actu. Sicut in aliis rebus « naturalibus perfectis, præter universales causas agentes, sunt propriæ « virtutes inditæ singularibus rebus perfectis, ab universalibus agenti- « bus derivatæ. Unde oportet dicere quod, in anima humana, sit aliqua « virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata « illustrare. »

(2) « Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstra- « here formas universales a conditionibus particularibus : quod est fa- « cere actu intelligibilia. Nulla autem *actio* convenit alicui rei, nisi per « aliquod principium ei *formaliter* inhærens. Ergo oportet virtutem, « quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. »

(3) « Intellectus separatus, *secundum nostræ fidei documenta*, est « ipse Deus qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur. Unde « ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, juxta illud : *Si-* « *gnatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* (Psalm.) »

Voià ce qu'a dit saint Thomas touchant l'*intellect agissant* d'ARISTOTE. On le voit donc, par cette argumentation si admirable de clarté, de solidité et de force, le saint Docteur a DÉMONTRÉ, 1° que l'*intellect agissant* d'Aristote (*de quo Philosophus loquitur*) est une faculté de l'âme (*est aliquid animæ*); 2° que cet *intellect agissant* d'ARISTOTE, tout propre à l'âme humaine, est une chose tout à fait différente de cet autre *intellect agissant* que D'AUTRES PHILOSOPHES qu'Aristote admettaient comme *substantiellement* existant en dehors de l'âme, et séparé de tout corps (*Quidam posuerunt intellectum secundum substantiam separatum esse* INTELLECTUM AGENTEM); 3° que la doctrine de l'*intellect agissant* d'Aristote est conforme aux lois générales et communes à tous les êtres naturels parfaits (*In rebus naturalibus perfectis, præter* UNIVERSALES *causas agentes, sunt* VIRTUTES PROPRIÆ); 4° que cette même doctrine d'Aristote est tout à fait conforme à l'enseignement chrétien (*secundum nostræ fidei documenta*); et 5°, enfin, que ce n'est pas la doctrine d'Aristote, admettant l'*intellect agissant* comme une faculté propre à l'âme; mais c'est la doctrine de *ces autres* philosophes admettant un *intellect agissant* séparé et substantiellement existant hors de l'âme, qui était contraire aux principes chrétiens; car, d'après ces principes, cet intellect agissant séparé et substantiellement existant en dehors de l'âme, n'est pas un être à part; mais c'est Dieu lui-même (*intellectus separatus, secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus*). Voilà ce qu'a dit, ce qu'a DÉMONTRÉ saint Thomas. M. de Bonald n'a-t-il donc pas dû faire violence à son bon sens, à sa justice et à sa gravité, pour attribuer à Aristote l'erreur des *autres*, et pour venir nous dire, avec tant d'assurance, que *saint Thomas* MONTRAIT *que l'intellect agissant n'est, dans le philosophe grec* (Aristote), *qu'une* ABSURDITÉ CONTRAIRE A LA FOI CATHOLIQUE? A-t-on jamais rien affirmé de plus évidemment faux touchant l'histoire de la philosophie?

Cette erreur est d'autant plus extraordinaire, que M. de Bonald paraîtrait avoir eu sous ses yeux la belle argumentation de saint Thomas qu'on vient de lire; car il en a cité ces dernières paroles : *Intellectus separatus, secundum nostræ fidei documenta, est ipse Deus*, etc. Mais non ; le noble vicomte n'a pas eu,

nous en sommes sûr, cette argumentation sous ses yeux. Car, dans ce cas, il faudrait dire, ou que M. de Bonald n'a pas compris cette argumentation, ce qui ferait tort à son esprit; ou que, l'ayant comprise, il a voulu, de plein gré, en fausser le sens, ce qui ferait tort à son cœur. Nous ne pouvons admettre ni l'une ni l'autre de ces hypothèses. Nous pensons donc que M. de Bonald a cité encore cette fois saint Thomas de confiance, qu'il a trouvé nous ne savons pas où les mots détachés qu'il en cite, et qu'il en a affublés la fin de son réquisitoire contre Aristote, sans se douter le moins du monde que ces paroles, bien loin de confirmer l'accusation qu'il a formulée contre le *philosophe païen*, font partie du passage où saint Thomas en fait l'apologie.

§ IX. *Suite du même sujet. — On combat l'étrange assertion de M. de Bonald, que « la doctrine de l'*INTELLECT AGISSANT *peut entraîner dans l'erreur d'Aristote, de* DEUX « PRINCIPES DANS L'HOMME. » — *Saint Thomas vengeant Aristote de la calomnie d'avoir admis cette erreur, qui n'a été que l'erreur de Platon, toujours réprouvée par Aristote. — C'est à Platon que Vintras, Grunther et quelques professeurs de Montpellier ont emprunté la doctrine de la* PLURALITÉ DES AMES. — *Autre assertion de M. de Bonald réfutée d'avance par saint Thomas.—Qu'est-ce qu'*ENTENDRE. — *Preuves que la doctrine des* IDÉES INNÉES *dégrade et anéantit l'homme et sert de base au panthéisme.*

M. de Bonald a dit encore : « On a bien fait d'y renoncer « (à l'expression d'*entendement agissant*) de peur « qu'elle n'entraînât dans l'ERREUR D'ARISTOTE, et ne fît « croire à l'existence de deux principes dans l'homme, l'un pour « ses opérations animales, l'autre pour les actes intellectuels » (p. 134). Or, ces lignes prouvent encore que M. de Bonald, décidément, n'a pas lu saint Thomas à l'endroit dont il s'agit; car, à cet endroit même, le saint Docteur renvoie à ce qu'il a dit quelques pages plus haut (à la question soixante-seizième, art. 3), touchant Aristote, et où il MONTRE que ce philosophe, non-seulement n'a pas admis, mais qu'il a combattu l'*erreur des deux principes dans l'homme*. Voici les paroles de

l'Ange de l'école : « C'est Platon qui a admis différentes âmes « dans l'homme. Quant à Aristote, il a toujours RÉPROUVÉ « cette opinion, comme on peut le voir aux livres Ier, IIe et IIIe « de son *Traité de l'âme*. Et il a réprouvé cette opinion parce que, « si l'homme avait plusieurs âmes, il ne serait pas un composé « animal ABSOLUMENT UN. Car rien n'est ABSOLUMENT « UN que ce qui n'a qu'*une seule forme* par laquelle la chose a son « être. Si l'homme avait donc sa vie animale par une autre forme « (que l'âme intellective), c'est-à-dire s'il avait sa vie animale « par une âme sensible, il s'ensuivrait que l'homme ne serait pas « un être ABSOLUMENT UN. C'est ainsi qu'Aristote a argu- « menté de nouveau *contre Platon* au IIIe livre de sa *Métaphy- « sique*. C'est encore pour cela que, dans le Ier livre *de l'Ame*, « Aristote, en combattant les *philosophes qui admettaient dif- « férentes âmes dans le corps de l'homme*, leur demande par « quel moyen ces âmes pourraient être contenues de manière à « ne former de l'homme qu'UN être ayant différentes âmes ; et « il prouve que l'unification de ces différentes âmes ne saurait « être accomplie par l'unité du corps ; car ce n'est pas le corps « qui contient l'âme, mais c'est l'âme qui contient le corps et en « fait UN TOUT avec elle (1).

Voici donc Aristote vengé et bien vengé, par saint Thomas, de l'accusation inqualifiable qu'a portée contre lui M. de Bonald, en lui attribuant une erreur qu'Aristote a toujours RÉPROUVÉE. Mais nous n'avions pas besoin de reproduire ici cette magnifique plaidoirie de saint Thomas en faveur d'Aristote. Tout écolier de philosophie, ayant seulement parcouru le

---

(1) « Plato posuit diversas animas in uno corpore, quam opinionem « REPROBAT Aristoteles, libris 1°, 2° et 3° *de Anima*. Quia animal non « esset simpliciter UNUM cujus essent animæ *plures*. Nihil enim est « SIMPLICITER UNUM, nisi per formam UNAM per quam res habet « esse. Si igitur homo ab alia forma haberet ut esset animal, scilicet ab « anima sensibili, sequeretur quod homo non esset *unum simpliciter* ; « sicut et ARISTOTELES argumentatur contra Platonem in 3° *Meta- « phys*. Propter hoc in 2° *de Anima*, CONTRA PONENTES DIVERSAS « ANIMAS IN CORPORE, inquirit (*Aristoteles*) quid contineat illas, id « est, quid faciat ex eis UNUM. Et non potest dici quod uniantur per « corporis *unitatem* : quia magis anima continet corpus et facit ipsum « UNUM, quam e converso. »

résumé historique des systèmes des philosophes qu'on commence par mettre sous ses yeux, sait très-bien ce qu'ici M. de Bonald a fait semblant d'ignorer, c'est-à-dire que la doctrine d'Aristote touchant l'homme est la doctrine qui ne reconnaît dans l'homme qu'*une seule âme*, ayant à elle seule (dans son privilége d'être la plus parfaite des formes unies à la matière) une triple vertu, la vertu *intellective* d'abord, puis la vertu *sensitive* de l'âme des brutes, et la vertu *végétative* de l'âme des plantes; il sait enfin que c'est Platon et son école qui ont admis *plusieurs principes* ou plusieurs âmes dans l'homme. Que M. de Bonald se rassure donc sur le danger qui le préoccupe tant, à savoir que la doctrine de l'*entendement agissant* n'entraîne dans l'ERREUR DES DEUX PRINCIPES D'ARISTOTE, erreur qu'Aristote a constamment repoussée.

Ce danger n'est à craindre qu'en suivant la doctrine de Platon. C'est à Platon qu'ont emprunté cette erreur de la *pluralité des âmes*, les origénistes du troisième siècle et les Syriens, condamnés pour cela par le huitième concile de Constantinople, et plus tard par le concile de Francfort. De nos jours, c'est encore à Platon que l'ont volée les malheureux partisans de Michel Vintras, condamnés par Grégoire XVI, et les disciples de Grunther, que les évêques de l'Allemagne, dans ce moment, frappent d'anathèmes. C'est enfin dans Platon que l'ont puisée certains professeurs que M. de Bonald appelle justement *des plus savants qui aient illustré l'École de médecine de Montpellier*, et dont il invoque le suffrage philosophique (pag. 109). Il est vrai que ces professeurs, ainsi que l'a fait la secte Vintras, s'appuient sur saint Paul, saint Augustin, Lactance et Bossuet; mais il est vrai aussi qu'ils n'ont pas bien saisi la portée des passages de ces grands hommes, ce qui du reste n'ôte rien à leur mérite comme médecins. M. de Bonald ne nous a-t-il pas prouvé qu'on peut bien être grand littérateur, tout en ne comprenant pas les Pères et les docteurs de l'Église, et en n'étant pas philosophe? On peut de même être très-bien *l'un des plus savants professeurs de médecine*, tout en ignorant le vrai sens de certaines doctrines des Pères, aussi bien que la vraie psychologie (1).

---

(1) Dans le livre *des Dogmes ecclésiastiques*, qui a une grande auto-

En combattant la doctrine de l'*entendement agissant qui se forme en un instant les idées*, et en y substituant la doctrine des *idées innées*, M. de Bonald a dit encore : « Les idées des choses « intellectuelles existent toutes formées dans cette raison uni- « verselle et infinie qui *éclaire tous les esprits.* » (pag. 127) Pour M. de Bonald donc, les idées des choses intellectuelles ne sont pas l'œuvre d'une *faculté* que l'homme aurait reçue de Dieu, ainsi que le pense saint Thomas, mais ce serait l'œuvre *immédiate* de la lumière infinie de Dieu sur l'homme (1). Or, il est fâcheux pour M. de Bonald que cette doctrine, qui lui appartient, se trouve être la doctrine des platoniciens du temps de saint Thomas, dont voici l'argumentation : «Il paraît, disaient- « ils (I. *p. quest.* 76, art. 2, *object.* I), que l'*intellect agissant* « n'est pas quelque chose de propre à l'âme humaine, parce que « la fonction propre de l'entendement est d'éclairer pour aider à « comprendre. Mais cette fonction est accomplie (dans l'esprit « de l'homme) par une vertu qui est bien supérieure à l'âme, par « la vertu divine, car l'Écriture dit que le Verbe est la vraie lu- « mière qui éclaire tout homme venant dans ce monde. Il paraît

---

rité dans l'Église, et que saint Thomas cite toujours comme le résumé le plus exact de la doctrine catholique, on lit ces paroles : « Neque *duas* « *animas* esse dicimus in homine sicut Jacobus et alii Syriorum scri- « bunt : unam ANIMALEM qua animatur corpus et *immixta sit sanguini*, « et alteram spiritualem quæ rationem ministret. Sed dicimus *unam et* « *eamdem esse animam in homine* quæ et corpus sua societate *vivi-* « *ficat*, et semetipsam sua ratione disponit. » (*Eccles. Dogm.*, cap. 15.) Nous prions les illustres professeurs auxquels fait ici allusion M. de Bonald, de faire attention à ce passage si remarquable de clarté, de sagesse et d'élégance. Ils y trouveront la condamnation formelle de leur système de la *pluralité des principes vivifiant l'homme*, d'après les principes de notre foi ; et aussi grands catholiques qu'ils sont grands savants, nous sommes sûr qu'ils feront justice eux-mêmes d'un système plus spécieux que vrai, qu'ils ont adopté dans les meilleures intentions, et sans en connaître toute la portée.

(1) C'est du reste la doctrine de l'école cartésienne, que la *Philosophie de Lyon*, si chère à M. de Bonald, a formulée par cette proposition : *Deus* SOLUS *est causa efficiens nostrarum idearum* (*Met. Spec.*, part. II, diss. II, art. 2). Voyez, au même endroit, la démonstration que la *Philosophie de Lyon* donne de cette proposition, et qui démontre exactement le contraire de ce qu'elle est appelée à démontrer.

« donc clair que ce qu'on appelle l'*entendement agissant* n'est « pas une vertu propre à l'âme (1). »

On le voit donc, c'est la même objection et dans les mêmes termes que celle que nous fait M. de Bonald. Or, voici comment saint Thomas l'a réfutée d'avance : « Le texte de saint Jean que vous citez, disait-il aux platoniciens, ne prouve qu'une chose que nous admettons : c'est-à-dire que la lumière du Verbe éclaire l'entendement humain comme CAUSE UNIVERSELLE ; mais il ne prouve pas que cette lumière divine est la cause *immédiate* des fonctions de l'esprit humain. Ce texte, loin d'exclure l'existence de l'*entendement agissant* dans l'homme, la prouve ; car c'est de cette lumière universelle du Verbe que l'âme reçoit cette espèce de vertu particulière qu'on appelle *intellect agissant* » (*Ibid.*, respond. ad I) (2).

Mais voici encore quelque chose de plus sérieux. Si, comme le prétend l'école cartésienne dont M. de Bonald s'est fait l'organe, l'âme n'avait pas la faculté que les scolastiques appellent *intellect agissant ;* si, par conséquent, il n'était pas vrai que c'est par cette faculté que l'âme se forme les idées générales en les extrayant des images que lui transmettent les sens ; si c'était Dieu qui, par sa *lumière infinie*, grave *directement* ces idées dans l'esprit de tous les hommes, il n'y aurait, en fait d'idées, qu'un seul *agent principal*, opérant à l'aide d'un seul instrument : c'est-à-dire l'entendement divin, formant directement les idées dans l'esprit de tous les hommes, à l'aide de sa lumière divine ; et dès lors les idées ne seraient que le résultat d'*un seul et même agent*, d'une seule et même action : c'est ainsi que, le même forgeron frappant toujours avec le même marteau, il n'y a qu'une seule et même main frappante, et une seule et

(1) « Videtur quod *intellectus agens* non sit aliquid animæ nostræ : « intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed « hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud : *Erat lux* « *vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mun-* « *dum.* » La *Philosophie de Lyon*, à l'endroit que nous venons de citer, a reproduit, dans les mêmes termes, cette fausse argumentation des platoniciens, et s'appuie sur elle.

(2) « Illa lux vera illuminat sicut CAUSA UNIVERSALIS, a qua anima « participat quamdam PARTICULAREM VIRTUTEM. »

même percussion. Telle est l'argumentation de saint Thomas, à l'article deuxième de la soixante-seizième question (1).

Or, il est certain qu'*on n'entend* que par les idées, tout comme on n'imagine que par les fantômes. Si donc les idées par lesquelles on entend n'étaient que l'œuvre de l'action directe de la lumière divine sur l'esprit humain, le principe intellectif de tous les hommes ne serait qu'en Dieu, et il n'y aurait dans l'univers qu'un seul principe intellectif vraiment AGISSANT: l'entendement divin. C'était, en effet, la conséquence que les platoniciens du temps de saint Thomas tiraient de la négation d'un *entendement* AGISSANT *dans l'homme.* Ils niaient, et ils devaient nier que le principe intellectif se multiplie selon le nombre des hommes, et ils n'admettaient qu'*un seul et même intellect* pour tous les hommes. Mais, ainsi que saint Thomas le prouve à l'article précité, rien n'est plus impossible que la vérité d'une doctrine prétendant que *le principe intellectif n'est qu'*UN *pour tous les hommes.* Car il s'ensuivrait que l'intellect de Socrate et de Platon, par exemple, n'est qu'*un seul et même intellect*, et dès lors aussi que Socrate et Platon ne sont qu'un seul et même homme, ne se distinguant l'un de l'autre que par un trait tout à fait étranger à l'essence de l'un et de l'autre; c'est-à-dire qu'ils ne se distingueraient l'un de l'autre que parce que Socrate porte la tunique et Platon le manteau : ce qui est souverainement absurde (2).

En vain dirait-on que, « de ce qu'on refuse à l'esprit humain « la faculté de l'*intellect agissant*, il ne s'ensuit pas qu'on lui « refuse aussi tout intellect : car on lui laisse en propre la faculté « de réfléchir, de déduire, de raisonner, et ce sont là des fonc- « tions *intellectuelles.* » ENTENDRE n'est pas réfléchir, n'est pas déduire, n'est pas raisonner. ENTENDRE n'est que LIRE

(1) « Si agens principale sit unum et instrumentum unum; dicetur « unum agens et una actio : sicut, cum faber uno martello percutit, est « unum percutiens et una percussio. »

(2) « Dicendum quod intellectivum principium *esse unum omnium « hominum* est omnino impossibile. — Sequeretur enim, si Socratis et « Platonis est unus intellectus tantum, quod Socrates et Plato sint unus « homo et quod non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est « extra essentiam utriusque; et non erit tunc distinctio Socratis et Pla- « tonis quàm hominis tunicati et cappati : QUOD EST OMNINO ABSURDUM. »



DEDANS; *Intelligere, est intus legere*, dit saint Thomas; c'est-à-dire *voir*, dans le singulier, l'universel qui est l'objet propre à l'entendement, et par là, saisir la nature, l'espèce des choses dont on ne voit qu'un individu. « Le même homme, dit encore « saint Thomas, peut avoir différentes images de la pierre. Ce- « pendant, de toutes ces images différentes, l'entendement agis- « sant n'abstrait que *la même espèce intelligible* de la pierre, « et c'est par cette espèce que l'intellect d'un homme, par une « seule opération, entend la nature de la pierre (1). »

ENTENDRE n'est que cela. Or, si l'on refuse à l'esprit humain la faculté de produire ces opérations, en affirmant que c'est la lumière de Dieu qui forme et grave dans notre esprit les idées générales des choses, on refuse à l'homme tout entendement; et par cela même on est obligé de lui refuser toutes les autres facultés intellectuelles, même le raisonnement (car le raisonnement suppose les idées), pour ne lui laisser que l'ANALOGUE DE LA RAISON, *analogum rationis*, qu'on accorde aux brutes. On est obligé de lui refuser même la liberté, car l'homme n'est libre qu'en tant qu'il est intelligent. On est obligé de le ravaler jusqu'aux brutes, qui n'ont ni volonté libre, ni raisonnement, parce qu'elles n'ont pas d'intellect qui leur soit propre : *Quibus non est intellectus*. Et ce sont, en effet, les conséquences que l'école matérialiste a tirées de la négation de la faculté de l'*entendement agissant* dans l'homme. Et c'est ainsi que l'école spiritualiste cartésienne, partageant la même négation, tend, sans s'en douter, la main à l'école matérialiste, et que toutes les deux, avec des intentions et par des voies différentes, arrivent au même but et s'enfoncent dans le même abîme.

L'entendement, dit toujours saint Thomas, a la PRINCIPALITÉ parmi toutes les choses qui appartiennent à l'homme; car toutes les forces sensitives ne font qu'obéir à l'entendement et le servir. Vous avez donc beau admettre, par les mots, des traits de diversification entre un entendement et un autre, dont un même intellect se servirait comme d'instrument; vous

---

(1) « In uno homine possunt esse diversa phantasmata lapidis; et « tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per « quam intellectus unius hominis, operatione una, intelligit naturam « lapidis. »

n'arriverez jamais à établir une différence essentielle entre l'entendement d'un homme et celui d'un autre. Il n'y aura qu'un seul et même intellect pour tous, l'intellect divin, formant lui seul les idées et les distribuant aux hommes; et si l'intellect n'est qu'UN, Socrate et Platon, et tous les hommes, ne seront qu'un seul être intelligent (1).

Nous demandons pardon à M. de Bonald de le conduire par de telles abstractions, qu'il n'aime pas et ne peut pas aimer, n'y étant pas accoutumé. Ce n'est pas pour lui que nous développons de plus en plus ici la doctrine scolastique sur l'entendement humain; mais c'est en faveur de ceux de nos lecteurs qui, n'étant pas cartésiens *quand même*, ni cartésiens plus que Descartes, sont à même de saisir la portée et l'importance de cette métaphysique profonde des écoles chrétiennes, dont les différentes écoles païennes de nos jours, ainsi qu'elles ont soin de nous le prouver elles-mêmes, ne comprennent et ne comprendront jamais le premier mot.

Mais il y a une autre raison pour laquelle saint Thomas a tant insisté (dans l'article précité et ailleurs) sur la nécessité d'admettre que *le principe intellectif se multiplie selon le nombre des corps*, c'est-à-dire que chaque homme a *son intellect à lui* comme il a son corps; *Quod principium intellectivum multiplicetur secundum multiplicationem corporum;* c'est que, d'après les vrais principes touchant la nature des choses, qui servent de base à la philosophie scolastique, l'opération n'est que la suite, le reflet de l'être, *operatio sequitur esse;* en sorte que ce qui n'a pas d'*opération* propre à lui n'a pas non plus d'*être* propre à lui, et là où il y a *unicité* d'opération, il y a *unicité* d'être. Or, si l'esprit humain n'a pas la faculté de l'*intellect agissant* ou la faculté de se former les idées, il n'a pas d'*opération* propre à lui par rapport aux idées, et par conséquent encore, il n'a pas d'*être* propre à lui. C'est l'entendement divin seul, formant directement les idées dans l'esprit de tous les hommes, qui aurait un *être* propre à lui, puisque lui seul

---

(1) « Intellectus, inter cætera quæ ad hominem pertinent, principali-
« tatem habet. Obediunt enim vires sensitivæ intellectui et ei deserviunt.
« Si intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus
« omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et
« Plato poterunt dici nisi UNUS INTELLIGENS. »

aurait une opération qui lui soit propre. L'entendement humain ne *serait* donc pas en lui-même, il ne *serait* pas lui-même, il ne serait qu'en Dieu. Il n'y aurait, dans le monde des intelligences, qu'un seul *être* intelligent, comme il n'y aurait qu'une seule et même opération intellectuelle, l'être et l'opération de Dieu. Dieu serait tout dans *tous* les entendements, et tous les entendements ne seraient tous qu'en Dieu. Mais c'est le PANTHÉISME intellectuel dans toute sa rigueur. Et en effet, le MOI UNIVERSEL de Fichte, l'ABSOLU de Schelling, l'IDÉE de Hegel, et la SUBSTANCE ESSENTIELLE, la RAISON GÉNÉRALE uniquement et essentiellement subsistante, et l'ABSOLU étant UN, et l'UN étant TOUT, tous ces grands mots qui résument la généralité de l'enseignement de l'école panthéiste française, ne sont que des larges commentaires, des déductions logiques de la négation de l'opération propre à l'entendement humain, et, par conséquent, de son *être;* ce ne sont que la conséquence rigoureuse de la doctrine des *idées innées* qu'on a restaurée dans ces derniers temps en Allemagne et en France que les cartésiens dévots crient donc autant qu'il leur plaît, *à la calomnie* et *au blasphème!* pour tout esprit éclairé, observant le progrès logique des doctrines, leur développement successif et leurs inévitables conséquences, il est évident que le panthéisme allemand et français n'est sorti de nos jours que du système des *idées innées*, rajeuni par Leibnitz et Descartes, comme le panthéisme de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie et de Rome n'était sorti que du système des *idées innées* de Platon dans les premiers siècles de l'Église.

§ X. *Nouveau développement du système scolastique sur les idées. Qu'est-ce que l'idée? Comment l'esprit se forme les idées générales et conçoit le singulier? Facilité et instantanéité de cette opération, et ses résultats. Ce n'est que par ce système qu'on peut éviter l'idéalisme et le matérialisme; et ce n'est que ce même système qui, en élevant l'homme, explique bien tout le mystère de l'homme.*

DANS le nouvel ouvrage dont nous avons parlé plus haut, *sur la philosophie scolastique*, et que nous nous proposons

de publier le plus tôt qu'il nous sera possible, nous développerons amplement, s'il plaît à Dieu, les principaux points de cette profonde philosophie. Nous y traiterons de l'ÊTRE en général, de la nature des corps et des esprits, et de leurs opérations. C'est là qu'on verra mise au grand jour toute la pensée chrétienne sur les plus graves sujets de la philosophie. En attendant, et pour en finir avec M. de Bonald et son école, nous croyons nécessaire d'ajouter encore ici quelques éclaircissements touchant le système scolastique des idées.

D'après cette doctrine, les sens ne transmettent à la faculté *imaginative* que le fantôme, l'image de *cet* objet *tel* qu'il est au *moment* où il nous est représenté : *Sensus est de* HIC *et* NUNC, dit saint Thomas. Mais l'intellect, dont l'objet *propre, naturel,* est l'*universel,* le *général,* l'être *indépendant de toutes les conditions du temps et du lieu,* l'être indéterminé, l'être *collectif,* qui renferme dans *une* conception plusieurs êtres, et même une infinité d'êtres; l'intellect, dis-je, ne peut percevoir l'objet individuel, particulier, déterminé, qu'en tant que ce même objet est transformé en une conception *générale*, *universelle*, *indéterminée*, et par cela même *intelligible*. Tout esprit philosophique comprend cette théorie. Que fait-il donc, l'intellect? En vertu de cette *faculté innée* qui lui est propre, dont le nom paraît *barbare* et la chose *ridicule* à l'intelligence de M. de Bonald, et qui n'en est pas moins une faculté sublime, étonnante, immense, divine, l'intellect éclaire, illumine le *fantôme*, l'*image*, que les sens ont fait passer dans l'imagination; il dépouille ce fantôme de toutes les conditions qui en font un objet particulier, individuel, déterminé. Il en fait une conception universelle, générale, indéterminée; et par là il rend ce même objet *intelligible* ou propre à être saisi par la vertu intellective qui ne peut s'arrêter qu'à l'universel, au général et à l'indéterminé. Ainsi, les sens ne présentent à l'imagination que le fantôme de *cet* homme, de *ce* cheval, de *ce* tout, de *cette* partie, de *cette* cause, de *cet* effet. Et l'intellect, au moyen de sa faculté accomplit cette opération, d'illuminer les fantômes et de les élever à l'ordre général, universel, indéterminé, en concevant en général *l'*homme, *le* cheval, *le* tout, *la* partie, *la* cause, *l'*effet. C'est cette conception que les scolastiques appellent ESPÈCE, *species*, puisqu'elle n'a rien de matériel, et qu'elle n'est

qu'une *forme* tout à fait intellectuelle. Ils y ajoutaient même l'adjectif EXPRIMÉE, *species expressa*, parce qu'elle est extraite et exprimée en quelque manière du fantôme. C'est cette *espèce exprimée* qui, pour les scolastiques, est l'IDÉE.

Dans cette conception universelle que l'esprit se forme, et qu'il perçoit directement et au premier instant, il voit également compris l'objet singulier; et, par une opération réflexe, il perçoit aussi cet objet singulier, mais dans sa conception générale et par cette conception générale. C'est-à-dire que l'intellect ne perçoit d'abord que l'idée générale de l'objet en général; et par l'idée et dans l'idée, il perçoit aussi l'objet particulier comme il est en lui-même. Ainsi la lumière, se reflétant des objets sensibles dans la rétine de l'œil, y peint dans des dimensions infiniment petites ces mêmes objets; et ensuite l'œil, par une opération réflexe, les perçoit, ces mêmes objets, dans leurs dimensions naturelles.

Cette opération de l'esprit, avons-nous dit, se fait donc dans un instant, comme c'est dans un instant que s'accomplissent les étonnants phénomènes de la vision; car la faculté de l'*intellect agissant* par laquelle l'esprit humain se forme les idées, lui est aussi naturelle que la respiration l'est au corps. C'est pour cela que nous avons appelé son acte la *respiration de l'esprit*. Elle n'a pas besoin d'instruction, de parole pour exercer, pour accomplir son *acte*, pas plus que le corps de l'homme n'a besoin d'instruction et de parole pour respirer. L'esprit s'assimile, se rend universels, et par cela intelligibles tous les objets singuliers, avec la même facilité que les poumons décomposent l'air atmosphérique, et s'en assimilent la partie qui leur convient, en rejetant le reste.

Cette opération de l'esprit commence dès que les sens sont assez développés pour transmettre fidèlement à l'imagination les fantômes des objets sensibles; elle commence dès la plus tendre enfance, par une opération aussi naturelle à l'esprit que les opérations physiques le sont au corps. Il n'est donc pas étonnant que l'esprit, parvenu à l'âge de raison, ne se rende point compte du temps où il a acquis les idées et de la manière prodigieuse dont il les a acquises, pas plus qu'il ne se rend compte du temps où, par la vue et le tact, il a appris à voir les objets à leur juste distance, à leur place, et à les distinguer les uns des

autres ; pas plus qu'il ne se rend compte de la manière non moins prodigieuse dont il a accompli ces mêmes opérations. Et c'est parce que, à l'âge de raison, l'esprit se trouve en possession des idées générales qui forment les *éléments de la raison*, sans se rendre compte du temps et du mode de leur acquisition, que les partisans des idées innées ont imaginé que ces idées sont *innées* dans l'homme. Mais de ce que, à un certain âge, l'esprit se trouve en possession des idées, sans se rendre compte du temps et du mode de leur acquisition, il ne s'ensuit point qu'elles ne soient pas le résultat d'une opération réelle de l'esprit, ni qu'elles soient *innées*. Autant vaudrait dire que les habitudes corporelles, dont on se trouve aussi en possession à l'âge de raison, et dont on ne se rend pas compte non plus; les habitudes, dis-je, de voir et de distinguer les objets sensibles, sont *innées* dans l'homme : tandis qu'elles ne sont que le résultat de l'opération continuelle des sens et de leur application. Ce qui a fait dire à un philosophe que l'homme apprend bien plus, depuis l'âge d'un an jusqu'à sept, que depuis l'âge de sept ans jusqu'à la fin de sa vie, quelque longue qu'elle soit.

Au fur et à mesure que, par sa faculté de l'*intellect agissant*, l'esprit se forme des conceptions intellectuelles, des idées sur l'être et ses modifications, et ses rapports, sur le grand et le petit, sur l'individu et l'espèce, sur le tout et la partie, sur la cause et l'effet; il les dépose, ces conceptions, en lui-même dans la faculté que les scolastiques appellent *intellect possible ;* et c'est par l'accumulation de ces idées que se forme la raison ; et l'esprit qui, à la naissance de l'homme, n'était raisonnable qu'en *puissance*, devient raisonnable en *acte*.

Toute la question, entre les partisans des idées innées et les scolastiques, consiste donc en ceci : Que les premiers pensent que ces idées générales, qui sont les éléments, le fondement de la raison, ont été gravées dans notre esprit par la main de son créateur, et qu'elles se développent, se découvrent avec le temps par la parole sociale ou par la réflexion ; et que les scolastiques soutiennent, au contraire, et ont unanimement soutenu pendant six siècles, que ces idées, c'est l'esprit lui-même qui se les forme, Dieu n'ayant donné à l'esprit que la *faculté* d'opérer, et non pas le résultat de son opération.

Cette doctrine, d'après laquelle le corps concourt à la forma-

tion des idées comme *cause matérielle* offrant à l'imagination la *matière des fantômes* sur LESQUELS L'ESPRIT OPÈRE, écarte l'*idéalisme*, qui, comme on l'a prouvé mille fois contre Descartes, Malebranche et Leibnitz, a été et sera toujours la conséquence logique, rigoureuse, nécessaire du système des *idées innées*.

Mais, d'après la même doctrine, l'esprit humain concourt à la formation des idées comme *cause efficiente*. Car c'est par une opération qui lui est propre, et par rapport à laquelle il ne dépend nullement du corps, qu'il extrait le général du particulier et se forme l'idée. Cette doctrine est donc le coup de grâce au *matérialisme* qui, comme on l'a prouvé mille fois aussi, contre Locke, Condillac et leurs disciples, est et sera toujours la conséquence logique, rigoureuse, nécessaire du système des *idées venant toutes des sens et par les sens*.

Cette doctrine élève l'homme à la plus grande hauteur et à la plus grande dignité. On comprend par elle que, comme l'a remarqué saint Thomas, la divine Bonté, diffusive d'elle-même, a fait don à l'esprit de l'homme du grand privilége, entièrement propre à Dieu, d'être CAUSE, produisant de véritables effets; je dirais presque, d'après saint Maxime, de véritables créations dans l'ordre intellectuel. D'après cette doctrine, qui nous montre Dieu donnant à l'esprit humain la FACULTÉ de se former, les idées qui constituent sa raison, Dieu aurait partagé, en quelque manière, avec ce même esprit, le privilége exclusif de sa fécondité infinie; il lui aurait donné d'engendrer dans le temps, dans les profondeurs de sa nature créée, le verbe, la raison créée : comme Dieu engendre, lui, de toute éternité, dans les profondeurs de sa nature increéée, sa raison increéée, son Verbe increéé. C'est ainsi que nous comprenons mieux encore cette parole des Écritures : *L'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu*. En sorte que par cette doctrine seule on comprend aussi bien l'homme dans l'ordre philosophique que l'homme dans l'ordre religieux, l'homme de la nature aussi bien que l'homme de la révélation.

Cette doctrine, en reconnaissant à l'esprit humain la faculté de se former les idées générales de l'être en général et de tous les êtres dans tous leurs rapports, dans toutes leurs modifications, dans tous leurs états, dans toutes leurs nuances, ne dis-

pense pas le même esprit humain de la nécessité d'une révélation sociale, de la parole exprimée par des sons articulés ou par des signes pour qu'il puisse recevoir, de la société et par la société, les *connaissances* (qu'on a eu tort de confondre avec les *idées*) telles que les connaissances de Dieu, de l'âme, des devoirs, de la vie future et des récompenses ou des peines qu'on doit y attendre, et que, d'après saint Thomas (*Summa contra gentil.*, lib. I, c. IV), l'homme ne peut, par ses propres efforts, obtenir d'une manière prompte, claire, pure, certaine et parfaite. D'après cette doctrine, l'esprit humain s'étant formé lui-même l'idée de l'être universel, de la nécessité que tout effet ait une cause, de la possibilité et de l'existence des causes invisibles produisant des effets visibles ; il est à même de saisir la parole sociale, qui lui révèle Dieu comme cause universelle de tous les êtres, l'âme comme être simple ne pouvant pas mourir, les rapports nécessaires entre l'homme et Dieu, l'homme et les hommes, l'homme et lui-même, ou les lois divines qui sont la règle de l'ordre moral, de la société, comme les lois physiques sont la règle du monde corporel.

Cette doctrine est la seule, d'après saint Thomas, qui explique pourquoi l'âme humaine est unie à un corps ; pourquoi elle a besoin du corps ; pourquoi l'homme n'est pas l'âme, mais l'âme unie substantiellement au corps ; pourquoi, enfin, tous les corps doivent ressusciter un jour, être réunis à leurs âmes et reconstituer tout l'homme de la création primitive, et par là encore cette doctrine met à néant l'*idéalisme* et le *matérialisme*.

Il est donc pénible et bien pénible de voir M. de Bonald, homme profondément religieux et catholique, s'acharner avec une espèce de rage contre cette doctrine scolastique qui explique tout l'homme, qui met l'homme à sa place, qui résout toutes les questions, qui tue toutes les erreurs, qui prévient tous les écarts de la raison humaine ; doctrine que toutes les écoles chrétiennes ont suivie pendant six siècles, et que l'Église elle-même, au concile de Vienne en France, a eu l'air d'adopter, au moins quant à ses principes fondamentaux, en condamnant comme hérétique quiconque *nie que l'âme intellective soit la forme substantielle du corps humain*. Car l'âme intellective n'est ou ne peut être la forme substantielle du corps, qu'en tant qu'elle emprunte au corps la *matière* de son opération intel-

lectuelle, c'est-à-dire en tant qu'elle est aussi *intellect agissant*, ou en tant qu'elle a en elle-même la FACULTÉ de se former les idées générales, au moyen de son opération sur les fantômes particuliers que lui fournit le corps.

§ XI. *Résumé de la question sur les idées. — Comment toute connaissance ne se fait que par ressemblance. — Les deux principaux systèmes sur les idées mis en présence. — Conséquences des doctrines qu'on vient d'exposer pour l'édification du lecteur et de M. de Bonald.*

RÉSUMONS en peu de mots tout ce que nous venons de dire sur cette immense question des idées, d'après la doctrine scolastique.

D'après cette doctrine, toute connaissance se produit par voie de *ressemblance;* rien n'étant connu qu'en tant qu'il prend une forme *ressemblante* à la faculté qui doit le connaître. Ainsi, de même que les choses sensibles ne sont connues par les sens qu'en tant qu'elles s'y reproduisent sous une forme qui ressemble à la nature des sens ; de même les choses intellectuelles ne sont connues par l'entendement qu'en tant qu'elles y apparaissent sous une forme qui ressemble à la nature de l'entendement. Or, le propre de l'entendement, c'est de ne voir que l'*universel,* le *général*, l'*abstrait.* C'est là son objet propre, et saisir cet objet est sa nature et son essence. Cela est connu par ceux qui savent en quoi la faculté *intellectuelle* diffère de la faculté *sensitive.* Rien ne peut donc être compris par l'entendement, rien n'est *intelligible* qu'en tant qu'il est présent à l'esprit sous des formes *générales*, *éternelles*. Mais comment les images *matérielles* des choses sensibles, n'étant dans l'imagination que sous une forme *singulière, particulière, individuelle*, peuvent-elles être transformées et prendre des formes *générales*, *universelles, éternelles?* Comment, les sens ne me présentant que *cet* homme, *cet* animal, *cette* plante, *ce* temple, mon esprit ne voit-il dans *ces* INDIVIDUS que l'homme en général, l'animal en général, la plante en général, le temple en général? Comment mon esprit, à l'occasion d'un simple *individu*, s'élève-t-il à la considération de sa nature et de son espèce? Comment mon esprit lit-il dans

cet individu, *intus legit*, ce que mes sens ne me disent pas de lui? C'est là tout le problème, c'est là toute la question sur l'*origine des idées*.

Les partisans de la doctrine des *idées innées* nous disent que ces formes générales, universelles, éternelles, sous lesquelles les objets materiels mêmes se présentent à l'esprit, ces idées du genre et de l'espèce, de la cause et de l'effet, de l'être et de toutes ses modifications, ont été gravées dans notre esprit par la main de son Créateur, qu'elles sont nées avec nous; et c'est pour cela qu'on les appelle *innées*.

Les scolastiques, d'après Aristote et saint Thomas, nous affirment, au contraire, que l'âme, en venant au monde, est une *table rase* où rien n'est encore écrit; mais que cette *table rase* porte en elle et avec elle une FACULTÉ (la seule chose qui soit *innée* en elle), la faculté qu'on appelle *intellect agissant*, qui n'est qu'un reflet de la lumière divine en elle : *Participatio luminis divini.* Par cette faculté, l'âme éclaire le fantôme, l'image particulière de l'objet sensible, qui lui a été transmise par les sens, la dépouille de toutes les conditions particulières et individuelles, et n'y voit que le *général* et l'*universel*. L'image ainsi transformée devient une conception conforme à la nature de l'entendement, devient *intelligible*, devient l'IDÉE, que l'âme dépose en elle-même; et c'est de l'ensemble de ces idées, ramassées pendant le premier âge de la vie, idées que l'âme même s'est formées, mais par une vertu divine, qu'à un temps donné résulte la raison, et que l'âme devient raisonnable. Voilà, touchant les idées, les deux principales doctrines que la philosophie connaisse; nous croyons les avoir exposées dans toute leur vérité, et, ce nous semble, le plus clairement possible.

Lecteur impartial et non passionné, je le demande à votre droiture éclairée : laquelle de ces deux doctrines vous paraît la plus raisonnable, la plus élevée, la plus conforme à la dignité de l'homme et à la bonté de Dieu? Est-ce la doctrine des *idées innées*, qui, en niant toute participation du corps dans la formation des idées, rend inexplicable l'union de l'âme au corps; fait de l'homme un pur esprit, essentiellement passif, *par rapport à sa principale opération,* le pousse à douter de l'existence de la matière, et de là le conduit à l'idéalisme et même au matérialisme? ou bien est-ce la doctrine scolastique de l'*entendement*

agissant, qui se forme les idées sur la matière fournie par le corps, doctrine qui par là explique l'union de l'âme avec le corps, et reconnaît dans l'esprit humain le grand privilége de Dieu, en affirmant que cet esprit est CAUSE de ses propres *idées*; doctrine enfin qui place l'homme dans sa condition naturelle, de composé substantiel d'âme et de corps? Que dites-vous donc, que pensez-vous donc, lecteur, de l'affirmation de M. de Bonald que nous venons de discuter : « Que l'on con-« naisse ou qu'on ne connaisse pas l'*entendement agissant*, « on n'en est pas moins *embarrassé* pour expliquer de quelle « manière cet entendement s'exerce sur les impressions trans-« mises par les sens. » Ne vous semble-t-elle pas, cette affirmation, aussi contraire à l'évidence du fait qu'au fait de l'évidence? N'avons-nous pas le droit de dire à M. de Bonald : Pardon encore une fois, Monsieur le vicomte, si vous êtes *embarrassé* pour vous expliquer cette opération, nous ne le sommes pas le moins du monde; car nous l'*expliquons* bien et très-bien, cette opération, par l'*entendement agissant* sur les fantômes et les transformant en idées?

Mais c'est assez au sujet des inqualifiables attaques que M. de Bonald nous a livrées dans la première partie de sa nouvelle critique, qu'il lui plaît intituler : IDÉES INNÉES; d'autant plus que notre doctrine sur ce grave sujet (qui n'est au fond que la doctrine de saint Thomas et de toutes les écoles chrétiennes jusqu'à l'époque malheureuse de la *Réforme*) se trouve exposée aux §§ 28, 29 et 30 de notre première Réponse, et avec assez d'extension et de clarté, à ce qu'on en a dit, pour que l'on en puisse saisir toute la portée. On n'a qu'à parcourir les vingt pages de cette exposition, auxquelles nous venons de donner ici un plus grand développement, comparer le tout avec ce que M. de Bonald vient d'écrire sur le même sujet; et l'on en aura assez pour se convaincre : 1° que la doctrine scolastique sur l'*origine des idées* est la seule qui ait résolu ce grand problème; 2° que les antagonistes de cette sublime doctrine, dans tout ce qu'ils ont bégayé contre elle, ont prouvé qu'ils n'en comprenaient pas le premier mot; 3° que la haine secrète de la vérité catholique a pu seule faire traiter avec tant de mépris la philosophie scolastique par Luther, Calvin et leurs descendants légitimes, les philosophes du dix-huitième siècle

et les modernes rationalistes; et 4° enfin, que tout membre d'une famille éminemment catholique a tort et grand tort de se faire l'écho et l'auxiliaire de pareils hommes, en dépréciant et en traitant avec la même légèreté cette philosophie, dont l'Église a en quelque manière consacré les principes, et en lui préférant la philosophie cartésienne condamnée par l'Église.

SECONDE PARTIE.

LA CERTITUDE.

§ XII. *Intérêt qu'il y a à répondre sérieusement à M. de Bonald sur la question de la* CERTITUDE. *État de cette question, au temps de l'auteur de la* LÉGISLATION PRIMITIVE. *Assertion de M. de Bonald fils, sur la même question, démentie solennellement par son propre père.*

Si nous n'avions affaire ici qu'à M. de Bonald, nous pourrions être bien court, dans la réfutation de tout ce qu'il s'est plu à nous reprocher au sujet de notre doctrine sur la *certitude :* tout cela se trouvant bien et dûment réfuté par M. de Bonald lui-même. Il n'était pas possible de montrer plus de maladresse, d'incapacité, d'absence de toute idée de l'état de la question, que notre adversaire n'en a montré dans cette seconde série de ses attaques. D'ailleurs, à travers une froideur calculée, ses dispositions fort peu bienveillantes envers nous, son empressement passionné à nous faire passer pour un lamennaisien là même où nous avons réfuté M. de la Mennais, percent partout dans cette partie de son étrange réplique contre notre philosophie.

Mais, nous le répétons encore une fois, il s'agit ici moins de la personne de M. de Bonald que de ses doctrines, qui ne sont, après tout, que les doctrines d'une certaine école cartésienne, ayant mal compris Descartes, ou ne l'ayant point compris du tout. Ces doctrines, en semant la division et la discorde dans les écoles catholiques, les affaiblissent, les embar-

rassent, les détournent du combat, bien autrement sérieux, qu'elles ont à soutenir contre les rationalistes et les sceptiques, et les rendent impuissantes contre les ennemis de toute certitude et de toute vérité. On peut donc bien prendre la peine de les combattre, ces fausses doctrines, et de leur opposer les vraies doctrines sur le même sujet. C'est ce que nous allons faire, en répondant sur ce sujet à M. de Bonald, qui a eu la triste gloire de personnifier en lui tout ce qu'on a dit de plus faux et de plus absurde touchant la certitude.

Il nous accuse d'abord d'avoir dit que « l'auteur de la *Lé-* « *gislation primitive*, son père, n'a pas fait faire un pas à la « question de la certitude. » Et à l'appui de cette accusation il ajoute ceci (p. 136) : « Il y a encore ici une erreur grave. Il n'y a « pas plus de *pas à faire* dans cette question que dans la pré- « cédente, sur l'origine des idées. Là où *tous les pas* sont faits, « un pas de plus ne serait qu'un *faux pas;* et c'est ce qui arriva « à M. de la Mennais, qui voulut aussi faire faire *un pas de plus* « à la question de certitude. » Et, plus bas, il a ajouté (pag. 142) : « On voit que la question de la certitude était depuis longtemps « résolue, et qu'il n'y avait pas un *seul pas de plus à y faire.* » Mais, est-ce sérieusement ou bien pour plaisanter; est-ce par une ignorance involontaire, ou bien par une ignorance affectée de ce qui se passe dans le monde philosophique, que M. de Bonald a dit cela ? Comment? son père vivant, la question de la certitude *était résolue depuis longtemps*, *et il n'y avait pas un seul pas de plus à y faire*, tandis qu'alors, comme aujourd'hui, on était divisé plus que jamais sur cette grande question! Le point en litige entre les *dogmatistes* et les *sceptiques* n'était-il pas alors, comme aujourd'hui, celui de savoir si certitude il y a, et quelle en est la base et le fondement? Que diriez-vous, lecteur, d'un homme vous affirmant que la paix est faite *depuis longtemps* entre deux armées, au moment même où elles se battent avec le plus grand acharnement? Ne le diriez-vous pas un mauvais plaisant, ou bien un étourdi n'ayant ni des yeux pour voir, ni des oreilles pour entendre? Mais voici M. de Bonald père donnant un démenti formel à cette étrange assertion de son propre fils. Car, voici comment ce grand homme s'est exprimé sur l'état où la question de la certitude en était de son temps : « Et le *criterium* de la philosophie,

« a-t-il dit, objet des vœux et des efforts de *tous* les philosophes;
« ce signe auquel on puisse distinguer l'erreur de la vérité; cette
« première vérité qui puisse servir de point de départ pour la
« recherche de toutes les autres; ce premier fait qui puisse légi-
« timement expliquer tous les autres faits, *est-il encore trouvé?*
« L'un place ce *criterium* dans l'expérience, l'autre dans l'*évi-
« dence* (1); celui-ci dans la raison suffisante, l'instinct ou l'ha-
« bitude; celui-là dans la connaissance réfléchie ou intuitive;
« le sens moral, le sens naturel, le sens commun, le sens in-
« terne, la raison naturelle, la sociabilité, l'identité, le prin-
« cipe de la contradiction, etc., ont chacun leurs partisans.

« La maxime *Point d'effet sans cause* paraît *évidente* à
« quelques-uns; Hume n'y voit qu'un prestige que la raison dis-
« sipe, et il doute du principe même de la *causalité*. Berkeley
« élève des doutes insolubles sur l'existence des corps, et ne
« découvre qu'un songe, de vaines apparences dans tout ce
« que nous appelons *matière, monde, univers*. L'un ôte tout
« caractère représentatif A NOS IDÉES; l'autre tout caractère
« représentatif à nos sensations. Celui-ci ne voit dans l'univers que
« des intelligences; celui-là n'y voit que de la matière; un pyrrho-
« nien conséquent *n'y verra rien*, et nous retomberons dans la
« question : *Pourquoi* y a-t-il plutôt quelque chose que rien? ET
« MÊME SANS POUVOIR LA RÉSOUDRE. » (*Recherches*,
vol. I, p. 54.)

On le voit donc, pour l'auteur de la *Législation primitive*, les opinions des philosophes de son temps étaient partagées en plus de trente systèmes différents sur la *question de la certitude*. Rien n'était décidé, défini, résolu, touchant cette grave question. Tout était *à faire*, et rien n'avait été fait. Pour M. de Bonald père, non-seulement *tous les pas n'étaient pas faits*, mais on n'avait point fait *un seul pas*. La question *de la certitude*, aussi bien que la question *des idées*, n'avait pas même été entamée; et c'est cette considération qui lui suggéra la pensée de la relever (cette question), de l'établir sur de nouvelles bases (la théorie du langage), pour lui *faire faire un premier pas*. N'est-il donc pas évident que M. de Bonald fils n'a tenu

(1) C'est l'opinion de M. de Bonald fils, comme on va le voir tout à l'heure.

aucun compte de ce qu'a écrit son propre père sur l'état où en était la question *de la certitude,* puisqu'il est venu nous dire, avec tant de franchise, je dirais presque d'outrecuidance, qu'il n'y a pas plus *de pas à faire dans cette question que dans la précédente sur l'origine des idées; et que dire qu'il y avait quelque pas à faire sur la question de la certitude, c'est tomber* DANS UNE ERREUR GRAVE? Mais si cela était vrai, M. de Bonald père serait bien plus à plaindre que nous; il serait tombé dans *cette grave erreur* avant nous, et plus bas que nous. Car nous avons au moins soutenu dans nos *Conférences* (IIe *confér.*, § 13) que la *question de la certitude* avait été résolue par les scolastiques de manière à ce que pendant six siècles il n'en fût presque plus question; nous avons au moins soutenu que l'UNIQUE PAS *qu'il y avait à faire* sur cette question, n'était qu'un pas *rétrograde* vers la doctrine scolastique; tandis que l'auteur de la *Législation primitive* a soutenu que cette grande question, agitée depuis trois mille ans, n'avait JAMAIS été résolue, et qu'il lui était réservé de la résoudre (*Rech.*, ch. 1). Or, comment ce grand homme a-t-il résolu cette question? Nous ne le savons pas, et, nous en sommes sûr, son fils ne le sait pas plus que nous. Il a penché pour le système de M. de La Mennais, et voilà tout. Mais il n'a point du tout résolu la question; *il ne lui a pas même,* avons-nous dit, *fait faire un seul pas;* et M. de Bonald fils, qui nous reproche d'avoir dit cela, est cependant tout bonnement de notre avis; car, en nous apprenant, contre l'opinion formelle de son père, que dans cette question *il n'y avait pas de pas à faire*, il avoue, par cela même, que *son père n'a fait faire*, en effet, *aucun pas à la question.* Ne devait-il donc pas se taire là-dessus, au moins par respect pour son père, et pour lui-même?

§ XIII. *Explication d'un passage de saint Thomas en faveur de l'autorité du consentement universel. Mauvaise foi insigne de l'auteur auquel M. de Bonald a emprunté son étrange interprétation de ce passage. On fait justice du singulier sans-façon de M. de Bonald, appelant le consentement universel « un faux argument. »*

S'ÉTANT ainsi oublié par rapport à son père et par rapport à lui-même, nous n'avons pas le droit de nous plaindre que,

sur ce même sujet, M. de Bonald se soit étrangement oublié par rapport à nous. Nous ne ferons donc que constater le fait de cet oubli ; mais nous ne nous en plaindrons pas. C'est la doctrine de saint Thomas sur la certitude, bien plus que notre propre doctrine, qui est en cause ici.

A la page 141, à propos d'un texte de saint Thomas que nous avions cité dans nos *Conférences*, texte établissant l'autorité du consentement général, M. de Bonald dit ceci : « Mais a-t-il « (le père Ventura) pris garde que ces paroles n'appartiennent « pas au saint docteur, mais aux philosophes païens, qui em- « ploient ce *faux argument* pour soutenir leur opinion sur l'é- « ternité de la matière ? Aussi, saint Thomas les réfute sans « daigner s'arrêter à leur consentement général. Cette *singu-* « *lière distraction* avait déjà été relevée dans un article du « *Correspondant*. » M. de Bonald a raison : ce reproche nous a été fait dans un article inséré au *Correspondant* ; et c'est là, et ce n'est que là que M. de Bonald est allé le chercher pour nous le jeter à la figure. Car s'il avait voulu se donner la peine de lire lui-même saint Thomas, à l'endroit indiqué, il se serait convaincu que l'auteur de l'article, comme le lui a reproché l'honorable M. Bonnetty (*Annal. de phil.*, avril 1852, pag. 304), « n'a pas « compris un mot à l'argumentation de saint Thomas. » Réduite à la forme syllogistique, l'objection en question que s'est faite saint Thomas, est celle-ci : « Tout ce que tout le monde admet « comme vrai, doit être regardé comme vrai. Mais tous les phi- « losophes ont admis que *rien ne se fait de rien ;* donc il est « vrai que le monde n'a pas été fait du néant. »

Saint Thomas ne dit rien, il est vrai, sur la première des deux *prémisses* de ce syllogisme ; il ne s'applique à en combattre que la deuxième. En distinguant la *facture* de l'être partiel, et la *facture* de *tout* l'être, il dit que les philosophes, en affirmant que *rien ne se fait de rien,* n'avaient en vue que *le faire* des êtres particuliers par des *causes particulières,* ou *le faire* de l'homme, et ils n'entendaient pas appliquer cet axiome *au faire* de la Cause première, *au faire* de Dieu, à la création. *Veritatem habet secundum illud* FIERI *quod philosophi considerabant.* Et ailleurs, le même grand docteur a dit aussi : EX NIHILO NIHIL *dixerunt philosophi, non attendentes nisi emanationem effectuum particularium* A CAUSIS PARTI-

CULARIBUS; *sed hoc non habet locum in prima emanatione ab* UNIVERSALI RERUM PRINCIPIO. Cette réponse de saint Thomas, traduite, elle aussi, en termes scolastiques, équivaut à ceci : *Concedo majorem, et nego vel distinguo minorem.* Cela est clair, très-clair, pour ceux au moins qui n'ont pas oublié tout à fait la logique, et qui se connaissent un peu à la manière d'argumenter propre à saint Thomas.

Or, si l'argument tiré du *consentement universel* était, comme se plaît à l'appeler M. de Bonald, *un faux argument*, saint Thomas n'avait qu'à nier la première des *prémisses* du syllogisme de ses adversaires, n'avait qu'à prouver que le *consentement universel* ne prouve rien, et tout était dit. Mais par cela même qu'il laisse subsister cette proposition, que *ce que* TOUS *admettent comme vrai, doit être regardé comme vrai,* et qu'il démontre seulement que le *consentement universel* des philosophes n'était pas contraire à la possibilité de la *création* tirée du néant; il a démontré que, pour lui, saint Thomas, l'argument tiré du *consentement universel* est sérieux, est solide, *est vrai.* Pour ceux donc qui savent lire les scolastiques, saint Thomas *ne daignant pas s'arrêter au consentement général*, comme s'exprime M. de Bonald, c'est saint Thomas, non-seulement rendant, à cet endroit, un éclatant témoignage à la vérité de ce principe, que *tout ce que* TOUS *admettent comme vrai doit être regardé comme vrai;* c'est même encore saint Thomas faisant de ce principe et de cette doctrine son principe et sa doctrine à lui; et, par conséquent, en attribuant à saint Thomas cette doctrine, ce principe, nous étions présent à nous-même, nous savions bien ce que nous disions, et nous n'étions pas *distrait* le moins du monde.

Nous remarquerons encore que, si la doctrine de la *vérité du consentement général* n'eût pas été vraiment la doctrine de saint Thomas, mais de ses adversaires, il se serait contenté de dire : « On oppose que *tout ce que tous admettent comme vrai* « *doit être regardé comme vrai;* » et puis, répétons-le de nouveau, il eût commencé, il eût dû commencer tout bonnement par rejeter cette doctrine. Mais il se garda bien d'en agir ainsi, et loin de ne pas *daigner s'arrêter au consentement universel,* il en a lui-même, en peu de mots, comme il sait le faire, démontré la solidité, la nécessité, par des preuves tirées de la nature même

de l'intelligence humaine ; car voici comment il s'est exprimé à ce même endroit qu'on a si mal compris : « Quand une chose, « dit-il, est assurée communément par tout le monde, IL EST « IMPOSSIBLE qu'elle soit fausse dans son entier. Car une « fausse opinion provient d'une certaine infirmité de l'in- « tellect, comme un faux jugement sur une chose sensible « provient de l'infirmité du sens qui lui est propre. Les « défauts sont, par *accident*, contre les intentions de la « nature. Or, ce qui est par *accident* ne peut se rencontrer « *toujours* ni *dans tout*. Car de même qu'un jugement sur les « saveurs qui est porté par *tout le monde* ne peut être faux, « ainsi LE JUGEMENT QUI EST PORTÉ PAR TOUS SUR UNE VÉ- « RITÉ, NE PEUT ÊTRE ERRONÉ. » C'est ainsi que saint Thomas a démontré la compétence du consentement général. Rien n'est plus clair, ni plus frappant, ni plus solide que cette démonstration, que saint Thomas, pour l'avoir mise sur les lèvres de ses adversaires, ne regarde pas moins, lui aussi, comme une doctrine vraie, ayant eu soin de nous montrer pourquoi cette doctrine est vraie et pourquoi il ne l'a pas rejetée. En outre, tous les commentateurs de saint Thomas, tous les philosophes scolastiques, en particulier le père Goudin, le père Guérinois, et dernièrement le célèbre Roselli, philosophe romain de l'ordre de Saint-Dominique (*Summa philosophiæ ad mentem Angelici doctoris*, etc.), tous ont cité ce texte comme représentant la vraie doctrine de saint Thomas. Car on sait d'ailleurs qu'en mille endroits de ses immortels écrits, saint Thomas, en voulant établir la certitude d'une opinion, commence par dire : *Est sententia communis;* tel est le sentiment commun parmi tous les théologiens et tous les philosophes catholiques. En sorte que nous ne nous serions jamais douté qu'il fût possible que l'un des membres d'une illustre corporation, dans laquelle on étudie beaucoup saint Thomas, eût nié que le passage en question exprime la vraie doctrine de saint Thomas.

Mais nous voulons édifier M. de Bonald sur la valeur et la moralité scientifique de l'auteur de l'article du *Correspondant*, que lui, M. de Bonald, cite avec tant de bonheur. Par respect pour l'ordre auquel appartient cet auteur, et l'ordre qui est bien loin de partager ses emportements et ses erreurs, nous nous étions abstenu de répondre aux attaques tout à fait gratuites

qu'il nous avait livrées dans le *Correspondant*. Mais voilà qu'un simple laïque, le savant et zélé M. Bonnetty, a pris, sans que nous le sachions, notre défense; et voici les accents que l'indignation a arrachés à ce cœur si loyal et si catholique, en vue d'un procédé dont on trouve bien peu d'exemples. Après avoir donné la traduction du texte en question du Docteur angélique : « Voilà, « dit-il, le texte de saint Thomas, que le père X. n'a publié qu'en « latin afin qu'un grand nombre de lecteurs ne pût le compren- « dre; ainsi qu'il l'a fait pour un texte de Grégoire XVI, que « nous citons plus bas; mais il a fait plus, il le dénature... On « voit donc que, quand le père X... assure que *saint Thomas a* « *fait justice de la prétendue infaillibilité absolue du consen-* « *tement général*, il a pris cela dans son cerveau... Il est con- « vaincu de n'avoir pas compris saint Thomas, et de lui faire « dire, comme à M. Nicolas et au père Ventura, précisément « le contraire de ce qu'il a dit. Le texte de saint Thomas s'en- « veloppe dans quelques procédés scolastiques; ce qui est cause, « sans doute, que le père X... n'a pu le comprendre... »

Après avoir cité en entier notre argumentation contre le système de M. de La Mennais (*Conférences*, t. II, p. 138-162), M. Bonnetty dit encore : « Voilà le texte du père Ventura. On « voit qu'il reconnaît pour chacune des choses qui les concer- « nent la certitude intime, la certitude des sens, la certitude de « l'Église, la certitude des savants, et que, quant au *témoignage* « *général des hommes*, il le fait ressortir des *certitudes par-* « *ticulières*. Cela est clair, explicite, patent; il ne peut exister « l'ombre même d'un doute. Et pourtant c'est dans ce même « passage que le père X... a découpé la phrase par laquelle « il prouve que, sur la question de la certitude, le père Ven- « tura est un lamennaisien... Le père Ventura, dans son texte, « à cette même page, professe une opinion opposée à celle de « M. de La Mennais, qu'il a même soin de réfuter *mieux* que « ne l'a jamais fait le père X... Il ne dit pas un seul mot des au- « tres paroles où le père Ventura reconnaissait la certitude des « sens et des raisons individuelles, qu'il supprime, cache et « dérobe au lecteur. Maintenant que nos lecteurs ont sous les « yeux le texte du père Ventura et l'accusation du père X..., « nous demandons si jamais on a vu un oubli semblable de « *toutes les règles de la justice et de la loyauté;* nous deman-

« dons *quelle note* il faut apposer à un tel procédé? Pour nous, « rempli de vénération pour la dignité de prêtre et pour l'ordre « auquel il appartient, nous renonçons à *qualifier* un tel accu- « sateur. » (BONNETTY, *Annales*, etc., avril 1852, p. 304-307.)

Or c'est à un *tel accusateur* que M. de Bonald a emprunté le trait qu'il décoche de nouveau contre nous. C'est à un pareil critique qu'il décerne des éloges dans son écrit! C'est une pareille autorité qu'il nous oppose, qu'il invoque, et sur laquelle il se fonde! Pauvre M. de Bonald! il a cru pouvoir s'y appuyer comme sur un chêne, et ce n'était qu'un roseau qui s'est cassé sous son poids et lui a blessé la main.

Mais nous ne pouvons pas nous empêcher d'ajouter encore un mot sur le sans-façon avec lequel M. de Bonald, au nom et sous l'inspiration de son école, a *cru faire justice*, lui aussi, de l'argument tiré du consentement général, en l'appelant *un faux argument*.

Nous ne nous arrêterons pas au prince de la philosophie péripatéticienne, au savant Aristote, disant : « Tout ce qui paraît (vrai) à tous, nous le disons être vrai » (*Éthiques*, liv. X, c. 2); ni au prince de la philosophie romaine, disant, lui aussi : « En toutes « choses, le consentement de toutes les nations doit être regardé « comme UNE LOI DE LA NATURE » (*Tusculan.*, lib. II, n. 30.). « Il est nécessaire qu'une chose sur laquelle la *nature de tous* « tombe d'accord soit vraie. Car le temps efface les rêves des « opinions, mais il confirme les JUGEMENTS DE LA NATURE. » (*De nat. Deor.*, lib. II, n. 5.) Nous passons sous silence que tous les théologiens, tous les philosophes catholiques, tous les apologistes de la religion, ont donné une place distinguée à l'argument tiré du consentement général de tous les peuples, par exemple, en faveur de l'existence de Dieu. Nous rappellerons seulement au noble vicomte qui, en bon cartésien, ne devrait pas l'ignorer, qu'à commencer par Descartes et Nicole eux-mêmes, l'école cartésienne ancienne et moderne a toujours attaché la plus grande importance au consentement universel, comme à l'une des bases de la certitude. Témoin la *Philosophie de Lyon*, dont l'auteur n'était pas, ce semble, un *lamenniste*, mais tout bonnement un janséniste, dont M. de Bonald fait un pompeux éloge (p. 187); car la *Philosophie de Lyon* s'est exprimée tout à fait comme saint

Thomas : « Tous les peuples, dit-elle, tant anciens que mo-
« dernes, sont unanimes à admettre l'existence d'une Divinité
« suprême ; *or* CE CONSENTEMENT UNIVERSEL EST UNE
« PREUVE INVINCIBLE DE LA VÉRITÉ... *La voix de la*
« *nature* ne peut être sujette *à erreur*. Or LE CONSENTE-
« MENT DES PEUPLES *à reconnaître Dieu* DOIT ÊTRE
« REGARDÉ COMME LA VOIX DE LA NATURE. Il est
« impossible que *tous* les hommes de *tous* les temps et de *tous*
« les lieux admettent une doctrine, touchant un sujet très-
« grave, contraire aux passions et très-souvent examiné, à
« moins que la vérité de cette doctrine ne soit certaine et
« très-manifestement claire. Une doctrine opposée aux pas-
« sions, si elle est fausse, ne peut que difficilement être suivie
« par un petit nombre, encore bien plus difficilement peut-elle
« être suivie par un grand nombre ; et il est impossible qu'elle
« soit suivie par tout le monde (1). »

Témoin Mgr Bouvier, dont la philosophie est enseignée dans tant de séminaires en France, et qui affirme, lui aussi, que « le consentement des *peuples est une preuve* INVINCIBLE « DE LA VÉRITÉ. » (T. II.) Témoin enfin l'honorable M. Lequeux, actuellement grand vicaire de monseigneur l'ar-

(1) « Omnes populi, tum veteres tum recentiores, in admittendo su-
« premo Numine sunt unanimes. Universalis hæc consensio invictum
« est veritatis argumentum... Vox naturæ non potest esse errori ob-
« noxia. Atqui unanimis populorum, in agnoscendo Deo, consensus
« haberi debet ut lex naturæ. Impossibile est, ut omnes *omnium* tem-
« porum et locorum homines admittant sententiam de re gravissima,
« cupiditatibus adversam, sæpissime ad examen revocatam, nisi certa
« et apertissima esset ipsius veritas... Sententia cupiditatibus opposita,
« si falsa sit, difficile a paucis teneri potest ; difficillime a multis ; *nun-*
quam vero ab omnibus. » (METAPH. SPEC. *Dissert*. II, ar. 1.) Pour la *Philosophie de Lyon* donc, le consentement universel est un *argument inéluctable*, au moins lorsqu'il affirme une doctrine sur un sujet grave, contraire aux passions et très-souvent discuté. M. de Bonald ne consentirait-il pas au moins à faire grâce au *consentement universel*, pour de tels cas, et l'excepter de la condamnation qu'il a prononcée avec tant de légèreté contre tout consentement universel en l'appelant un *argument faux ?* Nous attendons cette exception de sa justice et de sa droiture.

chevêque de Paris. Personne n'osera lui refuser la qualité d'être l'un des disciples les plus dévoués de Descartes; et cependant voici, au sujet du consentement universel, sa belle doctrine que nous acceptons sans réserve : « Le consentement général, dit-« il, dans l'ordre moral donne un motif de CERTITUDE AB-« SOLUE, lorsqu'il est joint à ces deux conditions : 1° de la part « du consentement, lorsqu'il est *moralement unanime et uni-« forme*, de telle manière qu'à un petit nombre d'hommes près, « tous disent la même chose; 2° lorsque l'objet de ce consen-« tement est inaccessible aux sens, et ne favorise point les pas-« sions. Or le consentement général revêtu de ces deux condi-« tions fournit UNE PREUVE CERTAINE DE LA VÉRITÉ. » (T. I.)

On verra plus bas que cette doctrine, en faveur du consentement universel, est universellement suivie en matière de certitude. En attendant, nous demanderons à M. de Bonald : Que pense-t-il de ces textes et de ces auteurs dont nous pourrions lui fournir encore un catalogue de plusieurs pages? Continuera-t-il à appeler *faux* l'argument déduit du consentement général? Comment donc? parce qu'il a plu à un homme aussi pauvre philosophe qu'il était grand écrivain de soutenir que l'homme ne peut être certain de rien, *pas même de son existence*, sans le témoignage du sens commun, l'argument tiré du consentement universel sera-t-il un *argument faux*, et tous ceux qui n'y tiennent que dans de justes limites ne sont-ils que des lamennaisiens? Que M. de Bonald n'ait pas lu saint Thomas, cela se comprend; mais qu'il ait entièrement oublié sa philosophie, qui, lors même qu'elle eût été cartésienne, a dû lui apprendre que cet argument est admis *comme vrai* par tous les philosophes chrétiens, cela ne se conçoit pas, ne s'explique pas. Nous prions donc M. de Bonald de faire attention à ce qu'en s'obstinant dans son opposition contre le consentement général, il s'expose à se faire croire dupe innocente de ces jansénistes cachés, de ces cartésiens bâtards, de ces purs rationalistes, qui, ennemis de toute autorité, ne combattent le consentement universel que parce qu'il est, lui aussi, AUTORITÉ; et qui ne voient ou ne veulent pas voir que leur tactique d'appeler *lamennaisiens* tous ceux qui admettent la doctrine généralement admise du consentement général, à force d'être injuste, méchante et stupide, finira par être ridicule.

§ XIV. *Fausse appréciation de la doctrine lamennaisienne sur la certitude par M. de Bonald. — Vrai état de cette question, de nos jours. — M. de La Mennais sceptique, combattu par le P. Ventura. — M. de Bonald s'exprimant en vrai* RATIONALISTE *en attribuant à la raison particulière la* CERTITUDE ABSOLUE. — *On commence à relever et à réfuter ses erreurs sur ce sujet. — La certitude* OBJECTIVE *et la certitude* SUBJECTIVE *étrangement confondues par M. de Bonald. — Vraie interprétation de deux passages de saint Augustin et de saint Thomas cités par lui à contre-sens.*

MAIS notre adversaire ne s'est pas moins pitoyablement trompé par rapport à la doctrine de M. de La Mennais sur la certitude; et il n'a rien compris à la question que cet auteur avait soulevée. Nous allons la lui faire connaître.

La question sur la certitude, chez les anciens comme chez les modernes, a été posée entre les DOGMATISTES, soutenant que l'homme isolé a, dans ses *propres évidences*, le *criterium* de TOUTE certitude, et les ACADÉMICIENS, affirmant que l'homme isolé ne peut s'assurer de rien, pas même de sa propre existence, et que *toute* certitude doit lui venir du dehors. Le premier de ces systèmes, avons-nous dit, c'est le *particularisme* et la consécration de toutes les erreurs; le second, c'est le *scepticisme* et la mort de toute vérité. Le *dogmatiste* et l'*académicien* avaient tort, sans doute, tous les deux; mais sous certains rapports, ils avaient tous les deux raison. Le *dogmatiste* avait raison contre l'*académicien*, parce qu'en effet, dans une infinité de cas, l'homme isolé trouve dans ses propres évidences un motif fondé de certitude. L'*académicien* avait raison contre le *dogmatiste*, parce qu'en effet, dans une infinité de cas, les évidences individuelles sont trompeuses. Le problème à résoudre donc, touchant la certitude, est celui-ci: « Trouver le moyen de concilier les évidences individuelles avec « les évidences communes, l'homme isolé avec l'homme social, « la raison avec l'autorité. » La philosophie scolastique avait trouvé ce moyen. En établissant, avec saint Thomas, que l'entendement, tant qu'il ne fait que percevoir, est toujours dans

le vrai ; *intellectus simpliciter percipiens semper est verus*, et que le témoignage des sens, touchant les choses sensibles de son ressort, est toujours vrai, lui aussi : *Sensus circa sensibile proprium semper est verus;* les scolastiques reconnaissaient à l'homme isolé la possibilité d'être certain d'une infinité de choses. Mais ils établissaient aussi, toujours d'après Aristote et saint Thomas, que, lorsque l'entendement compose ou divise, c'est-à-dire lorsqu'il raisonne ou déduit, il peut se tromper : *Error est in intellectu dividente vel componente* (1), et que pour s'assurer qu'on a bien raisonné, c'est-à-dire qu'on a évité les treize sources d'évidences fallacieuses (*fallaciarum*) que la logique assigne, il faut soumettre ses déductions au jugement soit de tous soit du plus grand nombre, des savants, ou des hommes vertueux : *Quod probatur ab omnibus, vel plurimis, vel sapientibus vel optimis ;* parce qu'on a toujours tenu comme vrai ce qui semble vrai à tout le monde : *Quod omnibus videtur, ita esse dicimus;* et parce que le jugement que tout le monde prononce sur une chose ne peut être erroné : *Judicium quod ab omnibus de veritate datur non potest esse erroneum.* Et par là les scolastiques avaient aussi reconnu la nécessité où est l'homme, en une infinité de cas, de s'en rapporter au sens commun des autres, c'est-à-dire à l'autorité, afin d'éviter l'erreur.

C'était la doctrine scolastique sur la certitude, que toutes les écoles chrétiennes suivaient sans exception ; et de là cette

---

(1) A la page 139 de son dernier écrit, M. de Bonald a dit : « La « possibilité de l'erreur commence pour l'homme, DIT NOTRE CENSEUR, quand il commence à déduire, à développer les premiers « principes. » Il n'y a ici qu'une petite inexactitude : c'est que ce n'est pas NOUS, mais saint Thomas, ainsi qu'on le voit, qui s'est exprimé de cette manière, et dont, tout comme nous le faisons ici, nous avions cité, en *latin* et en *français*, les mots propres, à la page 119 du tome premier de nos *Conférences*. Qu'il est beau donc d'entendre M. de Bonald s'écrier : NOTRE CENSEUR DIT ! tandis que ce n'est pas le CENSEUR, mais SAINT THOMAS qui *a dit cela*. Mais si M. de Bonald avait reconnu que c'est là une doctrine de *saint Thomas*, une certaine pudeur l'eût empêché de la combattre. Qu'a-t-il donc imaginé ? Il a imaginé de nous l'attribuer à NOUS, cette doctrine, afin d'être plus à son aise en la taxant d'absurdité. Honneur donc à la loyauté philosophique de M. de Bonald !

« uniformité de doctrines sur les points importants et cette « unité de sentiments dans toute l'Europe, » que l'auteur de la *Législation primitive* s'est plu à reconnaître parmi les philosophes du moyen âge. (*Recherches*, tom. I, pag. 25.)

Mais à l'époque malheureuse de la *renaissance* ou de la restauration du paganisme dans la philosophie et dans la politique aussi bien que dans la littérature et dans les arts, la philosophie scolastique, battue en brèche par le protestantisme, commença à être abandonnée dans les nouvelles écoles fondées par Bacon en Angleterre, par Descartes en France, par Leibnitz en Allemagne, pour céder la place aux anciens systèmes de la philosophie païenne. La question sur la *certitude*, que la scolastique avait résolue, aussi bien que celle des *idées*, revint sur la scène, comme une question encore à résoudre. Le monde philosophique moderne, comme autrefois le monde philosophique ancien, se partagea entre les deux grandes sectes opposées des *dogmatistes* et des *académiciens*. La lutte entre ces deux sectes s'engagea avec le même acharnement et avec la même chaleur qu'autrefois dans les écoles d'Athènes et de Rome, et se prolongea jusqu'à nos jours. M. de La Mennais, méconnaissant tout autant que le grand de Bonald la philosophie scolastique, n'aborda la question *de la certitude* qu'en dehors des principes par lesquels seulement elle peut avoir et avait eu en effet une solution, et effrayé des dangers et des maux dont le *dogmatisme* dégénéré en *rationalisme* menaçait la religion et la société, alla se jeter dans l'erreur contraire, l'Εποχή académique ou le scepticisme. C'est-à-dire que M. de La Mennais n'a été, sur le terrain de cette question, qu'un combattant de plus dans les rangs d'une des parties belligérantes, capable, par sa vaillance, de chauffer le combat, mais incapable d'être un génie médiateur propre à les mettre d'accord et à rétablir la paix. C'est donc affecter une ignorance complète de l'état de la question que de dire : *M. de La Mennais n'a fait un faux pas que parce qu'il voulut aussi faire faire un pas de* PLUS *à la question sur la certitude*. C'est le contraire qui est exactement vrai. M. de La Mennais a fait sans doute *un faux pas*, un pas bien regrettable en matière de certitude; mais ce n'est que parce qu'il a voulu continuer le combat sur le mauvais terrain où cette question était engagée ; ce n'est que parce qu'il ne lui

a pas *fait faire un seul pas* hors de ce terrain, et qu'au contraire il s'est obstiné lui aussi à l'y retenir. Et sur ce terrain les parties belligérantes ne peuvent faire toutes les deux que *de faux pas*, essuyer des pertes, combattre toujours, se déchirer l'une l'autre, mais vaincre ou se réconcilier, jamais.

Quant à nous, restant à une égale distance du dogmatisme et du système académique, et choisissant, à l'exemple et sur les pas des scolastiques, ce qu'il y a de vrai dans ces deux systèmes, nous n'avons cessé de rejeter, de flétrir ce qu'il y a de faux. Tout en combattant le dogmatisme cartésien, nous avons fait la critique la plus sévère de la doctrine que M. de La Mennais a voulu lui opposer. Nous avons reproché à cet auteur d'avoir fait lui-même ce qu'il avait reproché à Descartes, c'est-à-dire d'avoir, lui aussi, *bâti dans l'air son édifice de la certitude*, puisqu'il a refusé à l'homme isolé tout moyen d'être certain de rien, et par conséquent d'être certain de l'existence même du sens commun. Nous l'avons rangé dans la troisième nuance des académiciens modernes, des modernes sceptiques. Nous avons dit que les académiciens lamennaisiens étaient aussi absurdes que les dogmatistes cartésiens; car ceux-là prétendent faire des nombres sans unité, tout comme ceux-ci prétendent faire des nombres en s'arrêtant toujours à l'unité. Cette exposition a paru claire, raisonnable en France, en Italie, à Rome (1); et nous en avons reçu des félicitations de toute part. On a cru voir, dans cette exposition de la doctrine scolastique, le vrai système sur la certitude, prenant le juste milieu entre les deux systèmes erronés et contraires, et système conciliant ce qu'il y a de vrai, de raisonnable dans l'un et dans l'autre. Et voici M. de Bonald qui vient nous accuser de lamennaisisme, lui qui, en embrouillant la question, en mêlant tout, en confondant tout, en s'appuyant sur des principes qui n'ont pas de sens lorsqu'ils ne sont pas erronés, sur des autorités sans valeur, n'a laissé voir autre chose dans cette discussion qu'une absence complète de toute idée de l'état de la question, qu'un esprit de rancune contre notre personne bien plus que contre nos doctrines, et qu'un *dogmatisme* exagéré.

---

(1) Nos *Conférences* ont été traduites et imprimées à Milan et dans les États du pape. La *Société des bons livres* en a fait autant à Florence.

Car, écoutez encore, nous citons : « La certitude, dit-il, est « *en nous* et non hors de nous ; elle naît du dedans et *ne vient* « *pas du dehors ;* elle est fondée sur l'évidence, c'est-à-dire sur « une vue claire et distincte, évidente, de l'esprit ou de l'*objet* « ou du *motif* qui porte à croire. Or cette évidence est en « nous et non ailleurs ; c'est elle *seule* qui nous donne *la cer-* « *titude* d'une vérité, comme nos yeux seuls, et non les yeux « d'autrui, nous donnent la certitude de la présence des corps « (pag. 136). L'homme a *très-certainement* en lui le principe « de la CERTITUDE ABSOLUE sur *toutes* les choses aux- « quelles la lumière naturelle peut atteindre. On l'a toujours « entendu ainsi (pag. 138). La certitude, c'est l'évidence. Pour « *toute espèce de vérité*, cette évidence naît d'une démonstra- « tion fondée sur des principes évidents eux-mêmes. C'est donc « la *raison individuelle qui* SEULE peut *juger* si elle a com- « pris la démonstration et acquis par là l'évidence. Le consen- « tement général n'a aucun privilége d'infaillibilité A L'ÉGARD « DES TRADITIONS, QUELQUE GÉNÉRALES QU'ELLES « SOIENT, si l'on en ignore l'origine et par quel moyen elles « se sont introduites dans les esprits (pag. 139). » Voilà ce que dit M. de Bonald ! Or nous ne disons pas les cartésiens, mais les rationalistes français et allemands, MM. Cousin et Fichte, n'ont pas dit autre chose et ne prétendent pas autre chose. C'est en partant de pareils principes qu'ils sont parvenus à nier toute révélation, toute religion, toute vérité. Heureusement que M. de Bonald ne se doute pas de la portée de ses propres paroles ; autrement il serait repentant, honteux, nous en sommes certain, de s'être fait, par ces imprudentes paroles, l'allié et l'écho du *rationalisme* le plus exagéré, cette grande erreur du jour, menaçant de détruire la religion et la société.

Ainsi nous ne devons, nous ne pouvons pas croire, et nous déclarons que nous ne croyons pas M. de Bonald un *rationaliste.* Seulement nous croyons qu'il ne s'est pas assez rendu compte du vrai point en litige sur la question de la certitude, et qu'il a écrit, sur ce sujet, ne se souvenant plus des premiers chapitres de la logique intitulés : *de Judiciis, de Fallaciis*, *de Certitudine*, *de Opinione et Fide.*

Le mot *certitude* signifie tantôt l'état de l'esprit qui adhère fermement à une proposition comme étant absolument vraie,

et qui ne se doute pas le moins du monde que le contraire puisse être vrai; et tantôt le même mot désigne le moyen, les motifs par lesquels l'esprit est parvenu à cet état. Les modernes expriment cette double signification du même mot par les mots de *certitude subjective* et de *certitude objective*. Dans la première acception du mot, il est certain que *la certitude réside*, non DANS LA RAISON INDIVIDUELLE, comme s'exprime fort improprement M. de Bonald, mais dans l'*esprit de l'homme*. Car lorsque je suis certain d'une chose, c'est mon esprit qui est certain, et non pas celui d'un autre.

Il en est de même de l'évidence. L'évidence, au sens *subjectif*, « est certainement en nous, comme dit M. de Bonald, et « non ailleurs. C'est elle qui nous donne la certitude d'une vé« rité, comme nos yeux seuls, et non les yeux d'autrui, nous « donnent la certitude de la présence des corps. » (Pag. 237.) Ainsi la question de la *certitude* n'est pas là. Les phantasiaques et les panthéistes exceptés, tous les philosophes sont d'accord sur ce point : Que, lorsque nous sommes *certains* d'une chose, c'est vraiment notre esprit qui en est certain, et que si une chose est *évidente* pour nous, cette évidence *est en nous et non ailleurs*. Si donc M. de Bonald, dans le passage précité, n'a voulu dire que cela, il ne nous a appris rien de nouveau, et il pouvait s'éviter la peine de tant raisonner là-dessus.

Il nous cite saint Augustin affirmant que « l'homme a en « lui-même *le principe* de la certitude, » et ajoutant : « Ne « sortez pas de vous-même pour la chercher, c'est en vous « qu'habite la vérité. » Mais qui ne sait que saint Augustin parlait ainsi contre les académiciens niant que l'homme puisse être certain de rien, même de sa propre existence, et moins encore de ce qui est hors de lui ; et que c'était leur dire que l'homme n'a besoin que de rentrer en lui-même pour être certain de son existence et de l'existence des autres, ainsi que de la vérité de ses perceptions directes, par rapport aux principes intelligibles, et de ses sensations par rapport aux choses matérielles? Qui ne voit que, si saint Augustin avait voulu dire dans ce passage ce que lui fait dire M. de Bonald : Que l'homme a en lui-même les motifs *de toute certitude* et la connaissance et la possession *de toute vérité*, saint Augustin aurait dit une immense absurdité, aurait nié la nécessité de toute

tradition, de toute révélation, et qu'il n'aurait évité le scepticisme académique que pour tomber dans le *dogmatisme* le plus stupide, dans le rationalisme le plus dévergondé ?

M. de Bonald cite encore, au même endroit, saint Thomas disant que « l'homme ne tient la certitude de la science que de Dieu, qui nous a donné la lumière de la raison, par laquelle lumière nous connaissons les *principes* d'où naît la certitude. » Mais le sens le plus simple, le plus naturel de ce passage est que, lorsque nous parvenons à être certains de quelque chose, cette certitude *subjective* est le résultat de la conformité parfaite que nous apercevons entre nos principes, nos idées et les choses : car la vérité c'est l'équation entre l'entendement et la chose extérieure : *æquatio rei et intellectus* (saint Thomas). Et puisque c'est en vertu de la lumière divine se reflétant sur notre esprit que notre *entendement agissant* se forme les principes et les idées des choses, il est manifeste que notre certitude *subjective* a son fondement dans la lumière d'en haut. Mais, entre cette certitude *subjective* et la certitude *objective*, la différence est immense. De ce que, lorsque je suis certain d'une chose, c'est en vertu des lumières de ma raison que j'ai cette certitude, il ne s'ensuit pas que, pour être certain d'une chose *qu'on me propose*, je n'ai besoin que de *ma raison;* que j'ai *dans ma raison* les motifs de toute certitude *objective ;* que je puis tout saisir d'une manière infaillible *par ma raison* et m'y reposer. Quant à cette certitude *objective*, dont il est question dans ce passage de la Somme contre les gentils, que nous avons si souvent cité, et que M. de Bonald s'est bien gardé de reproduire, saint Thomas a démontré que, *même par rapport aux choses auxquelles*, comme s'exprime M. de Bonald, *la raison peut atteindre*, comme à l'existence de Dieu par exemple, la clémence divine a très-bien fait en ordonnant que nous les tenions par la foi ; car c'est *le seul moyen* par lequel *tous* les hommes peuvent connaître Dieu *facilement* et *sans hésitation* et sans ERREUR : *Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam* QUÆ RATIO INVESTIGARI POTEST. FIDE *tenenda præciperet : ut sic omnes de* FACILI *possent divinæ cognitionis participes fieri et absque* DUBITATIONE et ERRORE. Au même endroit saint Thomas démontre encore, par quatre vigoureux arguments, que, s'il

n'y avait une autre voie pour connaître Dieu que la voie *de la raison*, le genre humain tout entier serait resté, A CE SUJET, dans LES PLUS ÉPAISSES TÉNÈBRES DE L'IGNORANCE ; *Remaneret humanum genus*, SI SOLA RATIONIS VIA AD DEUM COGNOSCENDUM *pateret, in maximis ignorantiæ tenebris.*

Quant à la certitude *objective*, loin d'avoir admis qu'elle est toute dans la raison, et que la raison y suffit, il a démontré que les investigations de la raison sont très-souvent sujettes à erreur, à cause de la faiblesse de l'entendement humain dans le jugement des choses et à cause que les fantômes de l'imagination se mêlent aux conceptions intellectuelles; *Investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter imbecillitatem intellectus nostri in judicando, et phantasmatum permixtionem.*

Mais afin de mieux comprendre le vrai sens du passage de saint Thomas, que M. de Bonald vient de nous objecter, et la singulière méprise où il est tombé, notre lecteur n'a qu'à s'arrêter un instant à l'importante remarque que le célèbre père Roseli dominicain, le plus grand des modernes interprètes de la philosophie de saint Thomas, a faite en combattant le *criterium* de la *perception claire et distincte* qui, d'après Descartes, puise sa force dans la véracité de Dieu : « Cette raison, dit-il, qu'allègue Descartes, est bien vraie par rapport à la *faculté* de percevoir, et à la lumière intellectuelle; car l'une et l'autre chose viennent immédiatement de Dieu ; mais quant à l'*acte* même de percevoir, la raison alléguée par Descartes est certainement fausse. Car Dieu ne concourt à nos opérations que comme *cause universelle*. Or, cela n'empêche pas que les *actes* de la cause particulière puissent être défectueux; et ce défaut ne vient point alors de la cause universelle (Dieu), mais de la part de la cause particulière (l'homme) : « Hæc ratio, licet sit vera « de *facultate* percipiendi et de lumine intellectuali, utrumque « enim *immediate a Deo est*, nihilominus *falsam esse con-« stat* si de ipso *actu* percipiendi intelligatur. Nam Deus ad « operationes nostras concurrit *ut causa universalis :* defectus « autem operationum non causæ universali, sed particulari tri-« buuntur. » (SUMMA PHILOSOPHIÆ, AD MENTEM D. THOMÆ. *Quest.* XXIV, art. 3.) C'est-à-dire qu'il en est des opérations de notre esprit comme des actes de notre volonté. Dieu con-

court aux actes de la volonté comme cause universelle, en tant que c'est lui qui est l'auteur de notre volonté ; mais cela n'empêche pas que la volonté ne *pèche par ses actes particuliers*. De même, Dieu concourt comme cause universelle aux opérations de notre esprit, en tant qu'il est l'auteur de notre raison et de notre lumière intellectuelle ; mais cela n'empêche pas que l'esprit ne puisse *errer par ses actes particuliers*. Or, il paraît qu'à l'école cartésienne de M. de Bonald, on n'a pas la moindre idée de cette grave distinction ; et c'est pour cela qu'on a donné aux passages cités de saint Thomas l'interprétation qu'on vient de lire, interprétation bien grossière et même absurde ; car, au moyen de cette interprétation, on a fait dire à saint Thomas que l'homme a en lui la certitude absolue (sic) de toutes les choses qui sont à la portée de la raison, ou bien que la raison particulière de chaque homme est infaillible dans *ses opérations*. Cependant, il n'est pas permis d'ignorer ces choses-là, lorsqu'on veut se mêler de discussions sérieuses et faire de la philosophie...

§ XV. *Toute la question de la certitude se réduisant à savoir : Comment peut-on distinguer la fausse évidence de la vraie. Étrange manière dont M. de Bonald répond à cette question. Malebranche lui apparaissant et lui prouvant l'inutilité des déductions logiques que chacun fait, tant qu'elles ne sont pas réputées exactes par le consentement d'hommes compétents. Descartes lui-même s'appuyant sur le témoignage du consentement universel, et M. de Bonald père s'y appuyant aussi. Grand désappointement de M. de Bonald fils. Il a le courage de condamner son propre père, pour défendre le cartésianisme.*

Mais le fait est qu'il y a des *certitudes*, des *évidences* fausses, comme il y en a de vraies.

Il ne faut pas croire que tous ceux qui professent *obstinément* une erreur soient des hommes de mauvaise foi. D'ordinaire, ceux qui errent sont *subjectivement* certains que leur erreur est une vérité, et même une *évidente* vérité, et c'est pour cela que quelquefois ils aiment mieux se faire tuer plutôt que d'y renoncer. Il n'y a pas d'erreur qui n'ait eu des martyrs.

Pour s'assurer de la légitimité des titres de sa certitude, de la sincérité de son évidence, M. de Bonald nous dit que « l'homme « n'a qu'à faire bon usage de ces règles du raisonnement qu'il « possède naturellement. » (Pag. 138.) Mais tout homme qui soutient une erreur par des raisonnements, croit *avoir fait bon usage de ces règles du raisonnement qu'il possède naturellement,* quoiqu'il n'en ait fait qu'un usage mauvais. Comment s'apercevra-t-il donc qu'il est dans l'erreur? « On peut « se tromper, sans doute, nous répond M. de Bonald, *en « déduisant mal, en usant mal des règles de la logique;* mais « tous les mauvais raisonnements possibles ne détruisent pas « le principe, savoir, que *la certitude réside dans la raison « individuelle.* »

Or, est-ce là répondre à la question ? N'est-ce pas là plutôt faire un détour à gauche afin de l'éviter? Sans doute *tous les mauvais raisonnements possibles ne détruisent pas le principe que la certitude* SUBJECTIVE, aussi bien que l'évidence, vraie ou fausse, *réside en nous.* Mais ce n'est pas cela qu'on demande. On demande à savoir par quel moyen un homme qui s'est créé une fausse certitude, une évidence factice, *en déduisant mal* ou *en faisant un mauvais usage des règles de la logique*, peut s'apercevoir ou être convaincu de son erreur. C'est là toute la question touchant la certitude et l'évidence, *elle n'est pas ailleurs.* Or, à ce point de vue, la réponse de M. de Bonald se réduit à ceci : « Pour vous assurer que vous avez « bien déduit, déduisez bien. Pour vous assurer que vous avez « fait bon usage des règles de la logique, faites bon usage des « règles de la logique. Pour vous assurer que votre certitude, « *qui réside en vous sans doute*, est fondée, consultez votre certi- « tude. Pour vous assurer de la vérité de votre évidence, rap- « portez-vous-en à votre évidence. »

Mais j'ai fait tout cela, je vous l'assure sur mon honneur, lui dit Malebranche en lui apparaissant au moment où M. de Bonald déroulait cette magnifique doctrine; j'ai fait tout cela, mon illustre vicomte! Je crois *avoir bien déduit, avoir fait un bon usage des règles de la logique.* J'ai consulté ma certitude, et elle me paraît fondée sur une base solide. Je m'en suis rapporté à mon évidence, et je l'ai surprise si claire, si forte, si entraînante, que « plutôt que d'en douter, je

« douterais de mon existence (*sic*). » Cependant, vous le voyez, monsieur le vicomte, l'on me traite de fou. N'entendez-vous pas, vous-même, les enfants répétant autour de moi ce vers malin : *Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou?*

— N'importe, lui répond M. de Bonald, laissez-les parler, laissez-les vous calomnier. Retranché sur le témoignage, que votre esprit se rend à lui-même, qu'*il a bien déduit*, qu'*il a fait bon usage des règles de la logique;* rassuré par la voix de *votre certitude,* qui vous crie qu'elle est fondée, de votre évidence, qui vous déclare à son tour qu'elle est sincère, ne craignez rien. En présence des anathèmes de Rome, qui vous a condamné sans vous comprendre; au milieu de tant d'injustices et de tant de contradictions qui vous assiégent de toute part, consolez-vous, à l'exemple du grand Pascal, par la pensée que vous êtes dans le vrai, et que ce qui est blâmé sur notre terre, souvent est approuvé dans votre ciel. En vérité, je vous le dis, moi, le fils du grand de Bonald : « La certitude, c'est l'évi« dence. Or, pour toute espèce de vérité, cette évidence naît « d'une démonstration fondée sur des principes évidents en « eux-mêmes. C'est donc la *raison individuelle* qui peut seule « juger si elle a compris la démonstration et conquis l'évidence. » (Pag. 139.)

— Je vous remercie bien sincèrement, reprend Malebranche. Ce que vous me dites là est si juste, si vrai, si beau, et surtout si clair! Vous êtes bien obligeant, monsieur le vicomte; vous me faites du bien en me parlant ainsi. Ah! pourquoi le grand Spinosa n'est-il pas ici à vous entendre? Il trouverait, lui aussi, dans tout ce que vous venez de me dire, de quoi se dédommager de l'accusation d'impiété et d'athéisme que catholiques et protestants lui ont lancée à la figure, parce qu'il a dit « qu'il n'existe, qu'il ne peut exister qu'une seule substance, et que « tout est Dieu, puisque Dieu est en tout. » Et cependant, voilà un homme qui *a bien déduit*, j'espère, *qui a fait un bon usage des règles de la logique*, puisqu'il a démontré sa doctrine par la *méthode géométrique* (1), qui est la logique par excellence.

Mais voici, mon cher vicomte, une petite difficulté que je

(1) Spinosa a intitulé : ETHICA, *methodo geometrica demonstrata,* le livre où il a établi *son panthéisme.*

prends la liberté de vous soumettre, afin que, à l'aide de vos lumières, vous m'en donniez la solution que je n'ai pas su jusqu'ici trouver par les miennes. Mes nombreux ennemis, savez-vous ce qu'ils osent dire? Ils osent dire qu'eux aussi *ont bien déduit;* qu'eux aussi *ont fait un bon usage des règles de la logique;* et que c'est par ce moyen qu'ils ont reconnu que je me suis fait illusion, et que je suis fou. Pour moi, je vous le jure, foi de philosophe, je ne suis pas un enthousiaste ; j'ai *vraiment vu en Dieu* ce que j'ai affirmé avoir vu en lui. J'ai appuyé tout cela par des *déductions* rigoureuses, non-seulement philosophiques, mais théologiques aussi ; et je me suis strictement tenu *aux règles de la logique*, comme je viens de vous l'affirmer. Cependant, le moyen de justifier mes doctrines contre des gens qui soutiennent, *par les mêmes moyens que moi*, leurs propres doctrines ! Et comme ils sont nombreux, et que moi je suis seul de mon avis, le vulgaire toujours stupide, et, ce qui est plus, Rome elle-même, leur ont donné raison ; et me voilà déclaré fou de par le *consentement général*, confirmé par l'Église. Car c'est ainsi que se passent et se sont passées toujours les choses, en matière d'*évidence* et de *certitude*, dans votre bas monde ! On croit que la *vraie* évidence, la *vraie* certitude sont celles qui obtiennent l'adhésion du plus grand nombre ; et l'on préfère toujours l'évidence *commune*, la certitude *commune* à la certitude et à l'évidence privées. N'y aurait-il donc pas quelque chose de vrai dans ce système ? Et ne serions-nous pas, vous et moi, dans l'erreur avec notre doctrine, que « l'homme a certainement en lui le « principe *de toute* certitude, le principe de la certitude « *absolue* sur toutes les choses auxquelles la lumière naturelle « peut atteindre ? »

— Mais qu'est-ce que vous dites donc là, sublime génie ? Est-ce que la contagion des mauvaises doctrines aurait pénétré même dans les régions de la pure vérité ? Est-ce que vous seriez devenu lamennaisien, vous aussi ? Ne savez-vous donc pas, vous, Malebranche, le disciple dévoué *quand même* du grand Descartes, que parmi nous il n'est pas permis de douter un seul instant de l'infaillibilité de chaque raison particulière, et que lui préférer la raison générale, en appeler au consentement commun pour prouver la sincérité de l'évi-

dence privée, c'est pécher contre la raison, contre Dieu auteur de la raison, c'est se déclarer lamennaisien ? En vérité, sublime Malebranche, je ne vous reconnais pas, je ne vous comprends pas !

— Dans ce cas, reprend Malebranche, Descartes lui-même serait lamennaisien. Car, je suis désolé de vous le dire, et vous en serez aussi peiné que surpris ; mais je ne puis pas vous le cacher. Cela pourra vous être utile à connaître, afin de vous bien équiper, si le cas vous arrive d'avoir encore à mettre à la raison quelque insolent détracteur de la raison. Savez-vous donc ce qu'a fait Descartes ?

Il avait établi pour *criterium* de la vérité la *perception claire et distincte de la chose*, c'est-à-dire l'*évidence;* et jusque-là rien de mieux. Mais il a remarqué, lui aussi, qu'il y a de fausses évidences qui nous paraissent aussi claires et distinctes, et qui nous subjuguent, nous entraînent avec la même force que les évidences vraies ; car il a dit : « Comme je juge quelquefois « que les autres se trompent *dans les choses qu'ils pensent le* « *mieux savoir*, que sais-je si Dieu n'a point fait que *je me* « *trompe aussi* toutes les fois que je fais l'addition de deux et « de trois (LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE, par Descar- « tes, III.) (1). Ainsi, vous le voyez, pour Descartes il est possible qu'on ait une certitude chimérique, une évidence fausse, lors même que l'on aperçoit la chose avec la même évidence que celle qui se trouve dans cette proposition : *Deux et trois font cinq*. Il a donc vu que l'évidence est un criterium solide, ainsi que vous l'avez si bien démontré ! Mais Descartes paraît s'être aperçu aussi que ce criterium n'est pas tout ce qu'il nous faut, n'est pas le dernier, et qu'il a besoin à son tour d'un autre *criterium* qui le prouve. Or, où croyez-vous que Descartes soit allé chercher ce criterium de la *vraie évidence?* Je vous le donne à deviner en mille. Il est allé le chercher et l'a établi sans tant de façons dans

---

(1) Ailleurs Descartes a dit encore : « Je me suis aperçu que j'ai ad- « mis comme vraies bien des choses qui étaient *fausses*, et par conséquent « que tout l'édifice que j'y ai bâti dessus est bien chancelant : *Animad-* « *verti quam* MULTA *falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint* « *quæcumque iis superstruxi.* » (Medit. I.) On reviendra, plus bas, au système de Descartes sur la certitude.

le *consentement général;* car c'est lui qui a laissé tomber de sa plume savante ces incroyables paroles : « La preuve vérita-« ble de l'ÉVIDENCE des principes est celle-ci : c'est qu'ils ont été « connus TOUJOURS, *depuis l'origine du monde*, et qu'ils ont « été même admis comme vrais et indubitables PAR TOUS LES « HOMMES ; *Ratio quæ principiorum* EVIDENTIAM *probat,* « *hæc est : Illa* OMNI TEMPORE *cognita*, *quin imo pro veris et* « *indubitatis a* CUNCTIS HOMINIBUS *habita fuisse.* »

— Est-il possible que Descartes ait dit cela? Mais alors c'est décisif, c'est péremptoire, c'est le complet renversement de sa merveilleuse doctrine sur la compétence de l'idée *claire* et *distincte* comme criterium de la certitude et de la vérité ! C'est donner raison aux sots ; c'est nous donner tort à nous ses disciples; c'est s'être secrètement entendu avec nos impitoyables adversaires. En vérité, c'est à n'y pas croire. Je n'ai pas eu le temps de lire Descartes, ou bien je ne l'ai lu qu'en dormant. C'est si ennuyeux ! entre nous soit dit. Ainsi, il n'est pas étonnant que ce passage m'ait échappé. Mais, pour les auteurs auxquels j'ai dû m'en rapporter sur bon nombre de mes citations, ils ne devaient pas l'ignorer. Ils ont jour et nuit tant feuilleté Descartes ! Ils devaient au moins en avertir leur lecteur. Je savais qu'il est arrivé souvent à Descartes de renverser d'une main ce qu'il avait bâti de l'autre. C'était quelque chose de bien curieux et de bien excentrique que ce génie de Descartes ! Bien des fois Descartes n'a pas été cartésien; mais Descartes lamennaisien! je ne m'en serais jamais douté.

— Cependant cela est, mon bon ami, comme j'ai eu l'honneur de vous le dire. Vous n'avez qu'à parcourir la *préface* de ses PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE, et vous y trouverez les mots que je viens de vous citer... Mais, pour l'amour de Dieu, ne criez pas. Quelqu'un ici pourrait nous entendre. Entre disciples du même maître, entre partisans des mêmes doctrines, certains épanchements du cœur sont permis; mais que nos adversaires ne sachent pas que Descartes est, au moins sur ce point, pour eux et avec eux. Qu'il n'en sache rien surtout ce fougueux Sicilien de père Ventura ! Dieu sait comment il broderait tout cela pour nous le jeter à la figure? Ne vient-il pas de prouver, pièces en main (*Confér.*, t. II, ESSAI, § 19), que pour Descartes aussi, on ne peut être certain de rien, pas même

de l'*évidence* (qui est la certitude, comme vous l'avez si bien dit), à moins qu'on ne commence par croire que Dieu nous a créés, qu'il a mis un rapport nécessaire entre nos facultés cognoscitives et les choses connaissables; et que, pour Descartes, la foi humaine au moins au Dieu créateur est le fondement de toute certitude?...

Mais vous, mon cher vicomte, vous n'avez pas le droit d'en vouloir tant à notre glorieux maître, puisque votre propre père a professé la même doctrine qui nous embarrasse beaucoup, si elle ne nous tue pas! Car c'est lui, vous devriez vous le rappeler, qui a écrit ces paroles : « Si la raison humaine, la « raison de *chacun* de nous, est une faculté si noble et si pré- « cieuse; si elle *est la lumière qui nous éclaire, et l'autorité* « *qui nous gouverne* (vous vous êtes exprimé de la même ma- « nière, que le ciel vous en bénisse!), quelle autorité plus im- « posante, quelle lumière plus éclatante que la RAISON UNIVER- « SELLE, LA RAISON DE TOUS LES PEUPLES ET DE TOUTES LES « SOCIETÉS, LA RAISON DE TOUS LES TEMPS ET DE TOUS LES « LIEUX?» (RECH., t. II, p. 112.) Et quelques pages plus haut, c'est M. votre père qui dit encore : « Ainsi, pour les choses « d'où dépend la conservation de notre vie, de cette vie qui nous « est si chère, nous nous réglons sur les habitudes que nous « trouvons établies *dans la société;* nous n'avons *d'autre rai-* « *son* pour y conformer nos actions que l'*exemple des autres;* « nous ne faisons *aucun usage de notre raison,* de cette raison « dont nous sommes si fiers; nous pensons que la *coutume im-* « *mémoriale* de la société *doit nous tenir compte de raison;* et « cette opinion est si bien établie, que tout homme qui s'écarte, « dans des *choses communes, de l'usage généralement adopté,* « passe pour un homme singulier, un esprit bizarre, et quel- « quefois *pour un fou.* » (P. 109.) Ces paroles de votre illustre père, je dois vous le dire, monsieur le vicomte, lorsqu'elles nous ont été rapportées dans notre paradis philosophique, excitèrent parmi nous un grand scandale. Toute l'école en frémit d'indignation, et un effroyable tapage s'ensuivit, qui faillit troubler le bonheur dont nous jouissons au sein... de Platon. Car, chez nous, on laisse sans regret aux scolastiques et aux dévots de se reposer, après la mort, *au sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au royaume de Dieu*, comme parle l'Évangile (*Matth.* VIII). Je

pourrais citer bien d'autres passages de l'auteur de la *Législation primitive*, où, tout en évitant les exagérations funestes auxquelles M. de La Mennais a poussé la doctrine du *consentement universel*, M. votre père ne s'est pas moins montré le partisan *quand même* de cette doctrine. Mais ce serait trop long. Il revient à cette doctrine à chaque page de ses écrits. Sa théorie sur le langage, représentant à toutes les époques du monde, chez tous les peuples, les mêmes croyances et les mêmes idées; ses argumentations sans réplique sur la nécessité où est l'homme de soumettre sa raison particulière aux croyances sociales, aux idées communes, tout cela n'est que du lamennaisisme, sauf les erreurs, et tout cela forme la base de toute sa philosophie et de toute sa politique.

— Tout ce que vous dites là n'est que trop vrai, et j'en suis humilié, honteux pour mon père. Mais que voulez-vous? *Aliquando bonus dormitat Homerus!* Les grands hommes, lorsqu'ils font des fautes, n'en font que de grandes.

Mais ce n'est pas seulement sur le compte de M. de La Mennais que mon père chéri s'est oublié d'une manière si déplorable; il s'est oublié d'une manière encore plus déplorable sur le compte de Descartes lui-même. Tout en le ménageant le plus possible, il n'a pas moins dit que la méthode de Descartes pour *arriver à l'évidence* n'est, dans le fait, qu'une méthode *insincère*, *inutile*, *incertaine*, *impossible*; il n'a pas moins dit que la philosophie de celui qu'il a appelé « le premier de nos philosophes » n'est qu'une philosophie *sans point d'arrêt*, *parce qu'elle est sans point de départ*; une philosophie *tendant* d'ELLE-MÊME ET TOUTE SEULE *à l'exagération*; qui finit *par corrompre la doctrine et décréditer le système*; une philosophie enfin *ouvrant la porte à l'idéalisme*, *au rationalisme* et même *au panthéisme*. Il est vrai que mon père n'a pas fait d'une manière très-explicite ce dernier reproche à la philosophie de Descartes. Mais qu'importe? A l'endroit où il a qualifié comme vous venez de l'entendre cette philosophie, il a mis, au bas de la page, cette horrible note : « On vient de proposer à l'Académie de Berlin « pour sujet de concours : *Quels sont les points de contact du* « *cartésianisme et du* SYSTÈME DE SPINOSA? » (RECHERCHES, vol. I, p. 37.) Et par cette note, dont la malice (j'en demande pardon à mon bon père) saute aux yeux, il a suffisamment laissé

voir que, dans son opinion, la philosophie de Descartes a des tendances panthéistes. Or, pouvait-on plus maltraiter Descartes? Dieu aura sans doute pardonné à l'auteur de la *Législation primitive* d'avoir été plus injuste envers Descartes que Rome elle-même. Mais il n'en est pas moins vrai que lorsque j'ai voulu soutenir, en face du père Ventura, que mon père « avait, comme Fénelon, *suivi la méthode de Descartes*, » je me suis trouvé bien embarrassé. Mon rude adversaire est allé chercher ce passage touchant Descartes, et il me l'a, d'une manière tout à fait brutale, jeté à la figure. Et, ce qui m'a le plus désolé, l'*Univers* lui-même s'est mis de la partie, et m'a convaincu, par les passages mêmes de mon père, que j'avais été bien téméraire d'affirmer qu'il était cartésien; et le moyen de nier que ces passages se trouvent dans les écrits de mon père!

— Et comment avez-vous fait à vous tirer d'affaire avec le père Ventura?

— Ce n'était pas facile, comme vous le pensez bien. Il m'a fallu faire un tour de force. Mais, enfin, je crois avoir réussi. J'ai commencé par opposer à mon antagoniste une fin de non-recevoir, car j'ai dit (page 167) : « L'autorité de M. de Bonald « contre Descartes *ne peut être ici alléguée*. Il n'avait pas eu à « s'occuper de Descartes, *ni à vérifier* si quelques préjugés « répandus par l'école lamennaisienne contre sa métaphysique « étaient fondés ou non. » J'ai même eu le courage d'ajouter ceci: « Si ensuite il (mon père) *s'est imaginé* que le *doute méthodique* « de Descartes était un doute *universel*, NOUS L'IGNORONS. » (Pag. 168.) Mais malheureusement mon père avait été par trop explicite à ce sujet. Il a vraiment *imaginé*, et il a dit positivement que *le doute de Descartes* ÉTAIT UNIVERSEL. Je le *savais* bien, parce que mon adversaire venait de me le prouver par les propres expressions de mon père. Je ne pouvais donc me retrancher sur mon ignorance, et le mot NOUS L'IGNORONS n'était pas soutenable. Qu'ai-je donc fait? J'ai pris de nouvelles forces dans mon amour de la vérité, et j'ai osé dire encore : « En tous « cas, il (mon père) SE SERAIT TROMPÉ; nul auteur n'est in« faillible. » (Pag. 168.) On trouvera peut-être bien étrange que dans une discussion que j'ai commencée pour venger, contre de stupides attaques, la philosophie de mon père, j'aie pu dire que son autorité *ne saurait être alléguée* en matière de philo-

sophie; qu'il a trop légèrement jugé Descartes, qu'il était un philosophe d'*imagination*, et enfin, qu'IL S'EST TROMPÉ. Ma main tremblait en traçant ces mots, mon cœur saignait, et il m'en a coûté, je vous le jure, d'avoir dû flétrir ainsi la mémoire de mon père, et de l'avoir immolé à Descartes. Mais, au moins, on verra par là que, dans le cœur d'un vrai cartésien, la *piété filiale* cède le pas à l'amour de la vérité : *Magis amica veritas*; et que, si la politique a eu des Brutus, la philosophie peut aussi montrer les siens.

§ XVI. *Suite et fin de l'entretien de Malebranche avec M. de Bonald. Curieux témoignages de Cicéron, de Descartes, de Malebranche même, de Nicole, de Genovesi, de Bacon, sur l'impuissance de la logique pour conduire l'homme à la certitude. Tort que M. de Bonald se donne en insistant si fort sur l'autorité des déductions logiques, pour assurer l'homme de la vérité de ses pensées.*

— Vous êtes admirable, mon cher vicomte, reprit Malebranche, et notre école doit être bien fière de posséder des hommes aussi héroïquement trempés que vous. Seulement le nombre, hélas! n'en est pas grand. Ainsi, avant de vous quitter, je dois à l'intérêt, voire même à la tendresse que vous m'inspirez, de vous avertir en toute confidence que vous avez tort de tant insister sur la portée, la valeur des *règles de la logique* dans l'affaire *de la certitude et de la vérité*. La logique, avec *toutes ses règles*, ne vaut pas, je vous l'assure, ce que vous croyez dans votre simplicité. Je ne vous citerai pas l'horrible réquisitoire que Cicéron, au second livre de ses *Questions académiques*, a fait contre la logique et *ses règles*, en lui reprochant de détruire elle-même à la fin ce qu'elle avait édifié au commencement, et en la comparant à Pénélope, qui défaisait dans la nuit la toile qu'elle avait tissée pendant le jour. Je vous rappellerai seulement ce qu'en a pensé notre commun maître à tous, le grand Descartes : « La logique, dit-il, qu'on « enseigne communément dans les écoles, n'est qu'une espèce « de dialectique nous fournissant les moyens d'exposer aux « autres *les choses que nous savons*, ou de parler beaucoup et « *sans réflexion* de ce que nous savons le moins. Je considère

« donc la logique comme une étude plus apte à corrompre les « meilleurs esprits qu'à les élever (1). » Ailleurs, Descartes compare joliment la logique à l'une de ces républiques que les anciens regardaient comme des États d'autant plus corrompus qu'ils avaient un plus grand nombre de lois pour les gouverner : *In republica corruptissima plurimæ leges.* « Car, à quatre pro- « positions près, dit-il, la logique est non-seulement inutile, « mais encore funeste. La multitude immense de ses préceptes « n'est que plus favorable aux erreurs : comme la multitude « des lois n'est que plus favorable aux vices (2).

Quant à moi, mon cher vicomte, en présence de ce jugement sévère de Descartes sur la logique, je n'ai pas pu m'empêcher de dire à mon tour dans mes *Recherches sur la vérité :* « Les « logiques ordinaires sont plus propres à diminuer la capa- « cité de l'esprit qu'à l'augmenter. » (*Rech.*, liv. III, p. 1, c. 3.) Vous devriez vous rappeler aussi que Nicole, ce grand flambeau, cette grande gloire de notre école, n'a pas été plus indulgent pour la logique. « Il est sans doute très-utile, « dit-il, d'avoir à la main *quelques règles,* afin de diriger nos « pas dans l'investigation de la vérité, et d'y progresser avec « plus d'assurance et de facilité. Or, les philosophes vous dé- « clarent qu'ils ne veulent faire que cela, et là-dessus, ils ne « cessent de vous faire les plus belles promesses. A les en- « tendre, on va trouver, dans la partie de leurs travaux qu'ils « destinent à la direction de la raison et qu'ils appellent la « LOGIQUE, *une immense lumière, capable de dissiper toutes « les ténèbres de l'esprit,* d'en éloigner toute appréhension

(1) « Logica quæ in scholis docetur, nonnisi dialectica quædam est, « quæ modum docet *ea quæ jam scimus* aliis exponendi, vel etiam de « iis quæ nescimus multum et *sine judicio loquendi :* quo pacto bo- « nam mentem magis corrumpit quam auget. » (PRINCIP. PHILOSOPH. CARTES., *Præfatio.*)

(2) « Ut legum multitudo vitiis excusandis accommodatior est, quam « iisdem prohibendis, adeo ut illorum populorum status sit optime con- « stitutus qui tantum paucas habent leges, sed quæ accuratissime obser- « ventur; sic pro immensa ista multitudine præceptorum quibus logica « referta est, sequentia quatuor mihi *suffectura* esse arbitratus sum. » (*Dissert. de Method.*)

« d'erreur, et de vous offrir LES RÈGLES LES PLUS CERTAINES « DE PARVENIR INFAILLIBLEMENT A LA VÉRITÉ, et tellement « nécessaires, que, sans elles, il est impossible d'atteindre ce « but. Ce sont les éloges que les philosophes décernent à leur « logique; mais si nous consultons l'expérience, si nous regar- « dons aux progrès que ces mêmes philosophes, *avec le secours* « *de cette science*, ont faits dans les différentes parties de la « philosophie, *dans la logique même*, il est fort à craindre « que ces philosophes ne nous paraissent que des saltimbanques, « ou de grands prometteurs ne tenant pas leur parole (1). Car « l'expérience de tous les jours nous apprend que, sur plu- « sieurs milliers de personnes qui étudient la logique, on n'en « trouve pas même dix qui, six mois après avoir achevé cette « étude, se rappellent plus rien de la logique (2). »

Étonné de cette étrange manière de parler de la logique, dans un livre destiné à l'enseigner, vous serez bien aise peut-être, monsieur le vicomte, de savoir pourquoi donc le grand Nicole s'est mis à faire lui-même un livre sur un *art* dont la nullité absolue était pour lui une vérité mathématique? Eh mon Dieu, vous répondra-t-il avec une admirable candeur, « nous écrivons sur « cette matière, sans y attacher la moindre importance et pour « nous accommoder à la coutume, à la mode qui a fait une espèce

---

(1) « Utile sine dubio est in promptu quasdam regulas habere quæ « gressus nostros in veritatis indagatione regant, quo facilius progrediamur et totius. Et hoc ipsum est quod se facturos philosophi spondent « ac de quo tam magnifica pollicentur. Si lubeat iis credere, in illa « parte quam regendæ rationi destinant, quamque *logicam* vocant, « eam nobis ostendunt lucem quæ omnes a mente tenebras dispellat, quæ « omnes apprehensionum errores tollat; quæ regulas commonstret adeo « certas, ut illarum ductu *infallibiliter* veritatem simus assecuturi; « adeo necessarias, ut sine illis nobis illuc pervenire sit impossibile. En « quibus hi philosophi *logicam* suam exornant encomiis! At si, consulta « experientia, scire velimus quos hi philosophi, *hujus beneficio scien-* « *tiæ*, vel in ipsa logica, vel in aliis philosophiæ partibus, progressus « fecerint, jure metuendum erit, ut magnifici promissores fidem libave- « rint. » (*Ars cogitandi*, dissert. I.)

(1) « Experientia constat e millenis qui logicam docentur, post sex- « tum a finitis studiis mensem, vix denos esse qui logicæ quidquam me- « minerint. » (Dissert. II.)

« de nécessité de connaître au moins d'une manière grossiere et « confuse ce qu'on a enseigné touchant la logique (1). » Vous le voyez donc, monsieur le vicomte, pour Nicole la logique n'offre pas le moindre secours pour *arriver à la certitude*, et pour lui aussi l'expérience de trois mille ans a convaincu de charlatanisme les philosophes qui promettaient aux niais, à l'aide des armes fournies par la logique, la *conquête de la certitude et de la vérité.*

Quant au fatras des préceptes logiques dont Nicole avait farci son *Art de penser*, voici ce qu'il en pensa lui-même : Ces *règles de la logique* ne sont de quelque avantage que pour nous faire distinguer le vice de certaines argumentations *compliquées* et pour nous aider à disposer nos pensées de telle manière et avec un tel ordre, qu'elles puissent servir à rendre plus évidentes et à faire triompher les vérités. Mais souvenez-vous que cet avantage EST FORT PEU DE CHOSE, parce qu'en effet le nombre de ceux qui peuvent tirer quelque avantage de ces règles est bien petit (2).

Voilà ce qu'a dit Nicole des préceptes de la logique, ce qui, de la part de l'auteur d'un livre de logique, signifie qu'il n'y a rien de plus vain et de plus inutile que les règles de la logique pour arriver à la connaissance et à la certitude de la vérité.

Or cette curieuse confession de la nullité de l'*art de penser*, en tête d'un ouvrage intitulé : *l'Art de penser*, où l'on donne les règles de la pensée, n'a pu être inspirée à Nicole que par une conviction profonde, et par la force de la vérité. Car je ne sais d'aucun charlatan qui, en proposant ses médicaments à la foule, ose commencer par lui déclarer que toute sa pharmacie n'est qu'une imposture.

Mais n'allez pas croire que c'est seulement en France et dans

---

(1) « Quia consuetudo necessitatem quamdam invexit, CRASSA SAL- « TEM MINERVA, sciendi quæ de logica traduntur. » (Diss. I.)

(2) « Quamvis dici non potest quod sua careant utilitate hæ regulæ, « cum utiles esse possint argumentorum quorumdam *implicatorum* « vitiis detegendis, necnon cogitationibus ea serie et ordine disponendis, « quo veritates evidentius et victoriosius probent, tamen arctos limites « habet hæc utilitas; invenientur enim fortasse pauci qui fructum ex- « inde *aliquem* vel capiant vel animadverterint se cepisse. » (Dissert. I.)

notre école qu'on a ainsi maltraité et vilipendé la logique ; il en a été de même en Italie dans ces derniers temps. Je ne vous citerai qu'un seul philosophe de ce pays, GENOVESI, qui en vaut plusieurs, et dont la logique, intitulée *Ars logico-critica,* est estimée en Italie tout comme l'*Ars cogitandi* de Nicole l'a été en France, l'ouvrage le plus parfait sur la logique. D'ailleurs cet auteur, aussi élégant écrivain qu'il est profond philosophe, nous était très-dévoué. Il ne parle de Descartes que dans les termes les plus élogieux. Il lui rend la justice d'avoir été le premier, après Bacon, à dépouiller la philosophie des jeux de mots, et à rappeler à l'étude des choses les esprits que les *ineptes sophismes des scolastiques* avaient égarés (1). Il rappelle avec bonheur les deux grands services que Descartes a rendus aux sciences et à l'humanité : « Nous devons à Descartes, dit-il, d'abord « la LIBERTÉ DE PHILOSOPHER ; car c'est lui qui le premier a « renversé l'*empire tyrannique* de l'autorité péripatéticienne, « et a, par ses préceptes et son exemple, appris aux philosophes « à philosopher par la *raison* et à renier les scolastiques, qui ne « philosòphaient que par les préjugés et par l'autorité, et *sans* « *raison* (2). Nous devons en second lieu à Descartes, dit encore « Genovesi, l'ART DE DOUTER. Car c'est Descartes qui le pre« mier, après les anciens académiciens et les péripatéticiens, a « octroyé aux philosophes la loi du DOUTE UNIVERSEL, à l'aide « de laquelle seulement le philosophe peut reconnaître les pré« jugés du peuple, des maîtres et des sens, et s'en déli« vrer (3). » En parlant de moi, Genovesi me fait un honneur

(1) « Cartesius primus post Baconem, philosophiam a vocabulorum « ludo et ab inepta sophistice ad res ipsas traduxit. » (GENUENSIS, *Ars logico-critica, Prolegom. in Log.*, § 35.)

(2) « Debetur Cartesio 1° LIBERTAS PHILOSOPHANDI ; primus enim *ty*« *rannicum* auctoritatis peripateticæ imperium quam validissime ex« cussit, atque philosophos ut ex ratione, non ex ullius præjudicata « auctoritate, sine ratione, philosopharent, præceptis et exemplo in« duxit. » (*Ibid.*, § 36.)

(3) « Debetur 2° Cartesio ARS DUBITANDI ; primus scilicet, post « veteres academicos et peripateticos, universalem dubitationem philo« sophis præscripsit, cujus ope præjudicia aut populi, aut magistrorum, « aut sensuum pernoscere et discutere possent. » (*Ibid.*)

que je sens bien n'avoir pas trop mérité ; il dit que j'ai été beaucoup plus heureux que tous mes prédécesseurs, dans la manière de rechercher la vérité (1). Il appelle des sots ceux qui regardent mes *Recherches* comme un ouvrage de métaphysique, tandis qu'elles ne sont qu'un ouvrage purement logique ; et, en ne tenant aucun compte des anathèmes de Rome, il ajoute que cet ouvrage est certainement le plus propre à former l'esprit (2). Quant à l'*Art de penser de Nicole*, contrairement à l'avis le plus formel de son propre auteur, c'est pour Genovesi « la logique *la plus* « *estimable* et la plus utile de toutes les logiques qui ont paru « au monde (3) ». Ainsi on ne peut pas être plus indulgent ni plus aimable pour nos doctrines et pour notre école. Si vous ajoutez à tout cela que Genovesi n'a parlé qu'avec le plus vif enthousiasme de la *Canonique* d'Épicure et de son panégyriste Gassendi, de Bacon et de Locke, vous comprendrez bien que Genovesi, tout abbé qu'il était, n'était ni scolastique ni lamennaisien, et qu'il ne se gênait pas dans ses louanges d'auteurs que Rome a condamnés ; qu'il n'avait pas de préjugés, et que son avis ne peut pas vous être suspect. Or voici ce que ce philosophe dit de la logique. Il avait débuté par ces magnifiques affirmations : « Que la félicité parfaite de la vie future et la tranquillité de la vie présente ne sont que le prix de la *sagesse ;* que la *sagesse* n'est que la *science* des choses éternelles, réalisées, et possibles, et la science de leurs causes, leurs fins et leurs usages ; que la *science* n'est pas une connaissance quelconque de ces choses, mais une connaissance certaine, évidente, que l'*homme obtient par l'usage de sa raison droite ;* et que sans un *certain art* on ne peut pas obtenir une pareille science, mais seulement une science confuse, obscure, très-bornée et bien souvent fausse ; et que cet art si nécessaire à l'acquisition de la vraie science n'est que la LOGIQUE. Car la logique, ajoute-t-il,

---

(1) « *Longe*, ut opinor, *felicius* artem inquirendi veritatem persecu« tus est Malebranchius. » (GEN., *ib.*, § 41.)

(2) « Imperitissime opus pro metaphysica habetur, cum sit mere lo« gicum. Non dubito quin hoc opus plurimum valeat ad mentem for« mandam. » (*Ibid.*, §§ 41 et 42.)

(3) « Negare non possumus OMNIUM *Logicarum* quæ hucusque editæ « sunt eam longe esse probatissimam et utilissimam. » (*Ib.*, § 39.)

est cet art merveilleux qui forme la raison et le jugement, les aiguise et les dirige dans les études de la sagesse (1). »

Mais s'il n'y a pas de bonheur dans le temps ni dans l'éternité sans la sagesse, s'il n'y a pas de sagesse sans la science, s'il n'y a pas de science sans la logique, il est clair que, pour Genovesi, l'étude de la logique est nécessaire, non-seulement pour la félicité temporelle, mais aussi pour la félicité éternelle. Or un philosophe qui établit par de pareils termes l'excellence et la nécessité de la logique ne peut pas être soupçonné d'avoir eu des préventions hostiles contre la logique; et cependant voyez les remarquables paroles par lesquelles il a achevé cet éloge emphatique de la logique : « Mais avant d'entreprendre « mon travail sur la logique, dit-il, je dois faire un petit aver- « tissement aux jeunes gens : c'est que la théorie de l'art « *logico-critique* ne fait pas plus l'*homme bien et droite-* « *ment pensant* que la rhétorique ne forme l'orateur. Car « l'homme vraiment logique et critique ne se forme que par « l'*étude*, la *méditation* et l'*usage de penser*, tout comme « l'orateur se forme par l'exercice de parler. Je connais, en « effet, bien des personnes qui, tout en ayant étudié une quan- « tité de traités de logique, ne savent cependant pas *bien rai-* « *sonner* ni faire un bon usage des travaux et de l'autorité des « autres. J'en connais d'autres, au contraire, qui, sans avoir le « moins du monde étudié la logique, mais seulement par la « méditation, l'étude et l'usage des sujets philosophiques, sont « devenus des logiciens et des critiques excellents et parfaits. « La logique n'est donc bonne qu'à nous faire contracter faci- « lement l'habitude de bien raisonner; mais, sans l'exercice, « elle n'est, je le répète, qu'un art *mesquin* et *stérile*. Celui

(1) « Nec perfecta illa felicitas, nec præsens ista tranquillitas, sine *sa-* « *pientia* obtineri potest. Est autem sapientia rerum æternarum factarum « et possibilium, earumque causarum, finium, usuum, *scientia*. Scientia « vero cognitio non quæcumque sed certa, evidens *et usu rationis no-* « *stræ et rectæ* comparata. Fatendum ingenue sine aliqua arte *falsam* « plerumque scientiam acquiri, eamque haud magnam, confusam etiam « et obscuram. Vocari autem hæc ars solet Logica. Logica est ars quæ « rationem et judicium acuit, formatque, et regit in sapientiæ studiis. » (*Prolegom.* in Log., §§ 4, 5, 8 et 9.)

« donc qui n'a jamais essayé de *découvrir quelque vérité* PAR « SES PROPRES EFFORTS, ne sera jamais un bon logicien, quel- « que étude qu'il ait faite de la logique. En vérité, je le dis, on « apprend plus *par la découverte bien faite d'une seule vérité*, « à laquelle on est parvenu par la méditation sur son propre « esprit, que *par* TOUTES LES RÈGLES des plus savants « logiciens. Je pense donc qu'*avant d'entreprendre l'étude* « *de la logique*, il faut s'exercer beaucoup, soit dans la géomé- « trie, soit dans les sujets de la physique et de la critique (1). » Ainsi, vous le voyez, monsieur le vicomte, pour le philosophe italien il était démontré d'abord qu'il faut être bon logicien pour acquérir *d'une manière facile et sans erreur* la science et la sagesse, dont dépend le bonheur temporel et éternel de l'homme; et tout à coup le contraire aussi était démontré pour lui, c'est-à-dire qu'il faut avoir acquis *subitement, facilement* et *sans erreur plusieurs sciences*, afin de devenir un bon logicien; que la logique est absolument nécessaire pour découvrir *certainement* la vérité, et que la *découverte de certaines* vérités est une condition *sine qua non* pour apprendre la logique. Or un pareil *avertissement*, dans la bouche d'un professeur de logique, est une déclaration formelle que la logique est un art vain, inutile et infructueux. C'est, du reste,

---

(1) « Sed antequam ad rem aggrediamur, unum adolescentes moneam « operæ pretium est. Nempe theoreticam artis *logico-criticæ* NON EFFI- « CERE HOMINEM RECTE atque accurate cogitantem, quemadmodum ars « rhetorica oratorem non efficit. Efficitur enim logicus et criticus stu- « dio, meditatione et usu, ut exercitatione dicendi orator. Itaque plu- « res scio qui, lectis plurimis hujus artis opusculis, nec *ratiocinari* « *tamen recte* norunt, nec aliorum scriptis et auctoritate rite uti. Alios « e contrario expertus sum qui, *sine ulla arte*, SOLA *meditatione*, « studio, usu, logico-critici munus magna cum dignitate præstant. « Ars ergo hoc efficit ut facilius recte ratiocinandi habitum contra- « hamus, ast sine exercitatione MISERA EST ET STERILIS. Qui ergo num- « quam exercitio suo veritatem ullam detegere conatur, is nulla arte « logicus evadere potest; et docet plus unius veritatis inventio propria « meditatione accurateque facta QUAM REGULÆ OMNES DOCTISSI- « MORUM LOGICORUM. Quare qui in logica *instituendi sunt*, partim « geometriæ, partim physicis et criticis quæstionibus exercendos « censeo. » (Proleg. in Log., § 52.)

la même confession qu'ont faite Descartes et Nicole, et que j'ai faite moi-même sur l'impuissance de la logique *pour arriver à la certitude.*

En Angleterre on a pensé sur la logique tout à fait de la même manière qu'en France et en Italie. Écoutez le grand Bacon, l'un des plus grands logiciens et des plus grands philosophes des temps modernes : « Ceux, dit-il, qui attribuent à la « logique la plus grande importance et qui pensent (comme « M. de Bonald) que les sciences peuvent en tirer un très-grand « profit, partent de ce principe qui est très-vrai et très-excellent « (que M. de Bonald n'admet cependant pas) : QUE L'ENTENDE- « MENT HUMAIN, LIVRÉ A LUI-MÊME, NOUS DOIT ÊTRE A JUSTE « RAISON SUSPECT. Mais le remède de la logique, par lequel ils « prétendent conjurer cet inconvénient, *n'est qu'un remède « plus malheureux que la maladie elle-même.* Car la logique « qu'on suit est bien loin de pénétrer les secrets de la nature, « et en saisissant comme vrai ce qu'elle ne comprend pas, elle « est plus propre à établir les erreurs et à les perpétuer, qu'à « nous indiquer la voie de la vérité (1). » Ce qui en d'autres termes signifie que, pour Bacon (ainsi que pour Descartes, Malebranche et Nicole, comme on vient de le voir), l'entendement humain est malade, et que la logique, loin d'être un remède, n'est qu'une nouvelle maladie elle-même; et que l'entendement humain, *isolé*, *se retranchant en lui-même* (SIBI PERMISSUS), vaut fort peu pour trouver la vérité, et que, s'appuyant sur la logique, il ne vaut rien du tout.

En présence donc de pareils aveux de la part des plus grands faiseurs de logique, je ne saurais assez vous conjurer, pour l'honneur de notre école et pour votre propre honneur,

---

(1) « Qui summas dialecticæ partes tribuerunt, atque inde fidissima « scientiæ præsidia comparari putarunt, *verissime et optime* viderunt « INTELLECTUM SIBI PERMISSUM, merito suspectum esse debere. Verum « infirmior est ipso malo medicina. Siquidem dialectica quæ recepta est, « naturæ subtilitatem longo intervallo non attingit, et prensando quod « non capit, ad errores potius stabiliendos, et quasi figendos, quam ad viam « veritati aperiendam valuit.» (BACO A VERULAM, *Novum organ. scient.*, PRÆF.)

monsieur le vicomte, de ne pas vous appuyer trop sur les *règles de la logique* comme sur l'*unique fondement solide de la certitude*.

Car, pardonnez à la franchise d'un esprit qui n'est plus de votre monde, s'il vous dit que vous n'avez pas été toujours très-heureux lorsque vous avez eu recours à la *logique* pour prouver que vous aviez raison. Vous venez, par exemple, de blâmer le père Ventura, parce qu'il a reproché à Leibnitz d'avoir établi sur les règles de la logique le fondement de la certitude (pag. 137). Mais avant le père Ventura, Descartes, ainsi que vous venez de l'entendre, s'était prononcé de la même manière sur la logique. Or, il ne vous est pas permis, à vous, de critiquer une opinion qui, pour être passée sous la plume d'un de nos adversaires, n'en est pas moins l'opinion de Descartes, que notre école a suivie. Il est toujours fâcheux d'être convaincu de ne pas connaître les principes d'une philosophie qu'on veut défendre. Aussi votre contradicteur ne manquera pas, je le crains bien, d'en faire la remarque. Cet homme-là ne connaît pas mal, à ce qui paraît, la philosophie de Descartes; et sur le terrain de la logique on le dit impitoyable, vous ne le savez que trop, jusqu'à la cruauté, rude jusqu'à la sauvagerie. Mon avis donc, à moi, est qu'en voulant garder votre réputation de bon logicien, vous ne devez jamais, sur la question de la certitude, en appeler aux *règles* de la logique, car c'est donner à votre adversaire le droit de vous demander à son tour : Comment savez-vous certainement que vous ne vous êtes pas trompé avec votre logique?

M. de Bonald allait repartir; mais Malebranche avait disparu, laissant son interlocuteur bien désappointé et bien triste de se voir abandonné et trahi presque par ses meilleurs amis...

§ XVII. *Nouvel éclaircissement sur la question* DE LA CERTITUDE. *On n'a pas besoin du consentement pour la certitude* INTUITIVE *des premières vérités. La question de la certitude ne doit être agitée que par rapport à l'évidence* DÉMONSTRATIVE *privée, lorsqu'elle n'est pas admise par les autres. Difficulté de faire une démonstration exacte, reconnue par saint Thomas et par l'école leibnitzienne. Injustice de M. de Bonald d'en vouloir au père Ventura parce qu'il a repro-*

ché à Leibnitz d'avoir placé dans la démonstration privée le CRITERIUM *de la certitude.*

On ne saurait donc le répéter assez, la question logique sur la *certitude* n'est pas de savoir si l'homme, qui est certain d'une chose, l'est *en lui-même*, ou bien *en dehors de lui-même;* mais puisque, comme Descartes l'a avoué de lui-même, et l'histoire de la philosophie ne nous l'apprend que trop, il y a des fausses évidences, des certitudes factices, même pour les philosophes; la question sur la certitude est donc celle-ci : Par quel moyen l'homme, le philosophe, peut-il être convaincu de son erreur, lorsqu'en n'ayant qu'une certitude factice, il la croit solide; lorsqu'en n'ayant qu'une évidence fausse, il la croit vraie; lorsqu'en *ayant mal discuté*, il croit avoir discuté fort bien, et qu'*ayant fait un mauvais usage des règles de la logique*, il croit en avoir fait l'usage le plus parfait. Or, en pareil cas, nous soutenons avec tous les philosophes, les sceptiques exceptés, avec tous les théologiens catholiques, avec le genre humain tout entier, avec l'Église elle-même, que l'homme n'a d'autre moyen de s'apercevoir de son erreur que de S'EN REMETTRE AU CONSENTEMENT des autres.

Par rapport aux idées générales que l'esprit humain se forme lui-même, au moyen de la faculté de l'*entendement agissant*, par rapport aux premiers principes et aux axiomes, l'esprit humain non-seulement est sûr qu'il y a *adéquation* entre les propositions qui les énoncent et les choses, mais, de plus, il voit cette adéquation; il voit que, dans des propositions pareilles, le prédicat est essentiellement lié au sujet, et c'est pour cela qu'on les appelle PROPOSITIONS CONNUES PAR ELLES-MÊMES, *per se notas*. Il n'a donc pas seulement la *certitude* de leur vérité, mais aussi l'*évidence*. Ces propositions n'ont donc pas besoin de démonstration; il suffit qu'on en connaisse les termes pour les admettre; et d'ailleurs on essayerait de les démontrer, qu'on ne le pourrait pas. Car toute démonstration se fonde sur des principes antérieurs. Or, pour qu'il fût possible de démontrer les premiers principes, il serait nécessaire qu'il y eût d'autres principes antérieurs aux premiers principes. Ces principes ne seraient donc plus *les premiers*. Donc le propre des premiers principes, des premières vérités, des



axiomes, est de servir de base à toute démonstration : eux-mêmes ne se démontrent pas; mais ils reposent, par rapport à leur certitude, sur l'évidence qui les environne et qui en atteste directement la vérité. Or là-dessus on n'a pas besoin du consentement général, et chacun peut s'en rapporter à sa propre évidence. Notre adversaire même a dit : « Il ne s'agit pas des « premiers principes, qui sont innés, inhérents à notre nature, « et dont il est impossible de douter; il s'agit des *déductions* « de ces premiers principes, et c'est là le point *sur lequel il* « *faut s'expliquer.* » Or, sans lui accorder que *les premiers principes sont innés*, nous posons la question de la même manière que notre critique vient de le faire ici; *et c'est sur le point des destructions des principes* que nous allons *nous* expliquer.

L'évidence, aussi bien que la certitude, est de deux espèces, *intuitive* et *discursive*. L'évidence *intuitive* est celle qui résulte de la connaissance immédiate et directe de l'adéquation entre la proposition et la chose. Qu'une chose ne puisse pas être et non être en même temps, cela est *intuitivement* évident. L'évidence *discursive* est celle qui résulte du raisonnement ou de la démonstration, parvenant non-seulement à nous assurer de l'*existence* de l'équation, ce qui est nous en rendre *certains*, mais aussi à nous faire connaître l'adéquation elle-même. L'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, indépendamment de toute révélation religieuse, sont des vérités évidentes d'une évidence non pas d'*intuition*, mais de *démonstration*.

Démontrer une proposition, c'est la résoudre dans les premiers principes et l'y comparer. Et lorsque cette résolution, cette comparaison est bien faite, il n'est pas possible, dit saint Thomas, que l'entendement soit trompé (1).

Mais est-il facile de bien faire la résolution d'une proposition dans les premiers principes, et de l'y bien comparer? En d'autres termes, est-il facile de faire une démonstration qui soit de telle sorte que, par rapport à la vérité d'une proposition, chacun puisse se reposer tranquillement sur la démonstration qu'il en a faite? Saint Thomas ne le pense pas. « Rien n'est plus

---

(1) « In intellectu numquam est falsitas, si RECTE fiat resolutio in « prima principia. » (S. THOM. *de* VERITATE.)

« évident, dit-il, que l'impuissance de la raison humaine, non-« seulement par rapport aux choses divines, mais aussi par « rapport aux choses humaines. Car, s'il s'agit de l'investigation « des choses humaines elles-mêmes, dans laquelle les philosophes « ne voulurent procéder que par la raison, l'on sait en combien « d'erreurs et de contradictions ils sont tombés. Dans la re-« cherche de la vérité par la raison, on rencontre plus souvent « l'erreur que la vérité ; et cela par la faiblesse de notre enten-« dement et parce que bien souvent nous prenons dans nos « raisonnements les images matérielles pour des principes intel-« lectuels. Bien souvent encore, parmi les choses que nous « avons bien démontrées, nous en plaçons d'autres qui sont « fausses, et que nous croyons avoir démontrées, ne les ayant « pas démontrées, mais les ayant appuyées sur une pure pro-« babilité ou sur un sophisme, et nous prenons tout cela pour « une démonstration bien établie (1). Il y a aussi des propo-« sitions qu'on ne peut prouver que par des principes ap-« partenant à une autre science, et qu'il faut admettre sans « démonstration dans la science dont il s'agit (2). Enfin, il y a « des choses *intelligibles*, telles que les propositions *contingen-« tes*, qui n'ont pas une liaison nécessaire avec les premiers « principes, et que par conséquent on peut contester, sans « qu'on conteste pour cela ces principes, et par conséquent en-« core qu'on ne peut pas démontrer par eux. Et tout cela indé-« pendamment des préjugés, des erreurs qu'on a sucées avec le « lait, et qu'on croit des vérités incontestables ; et tout cela in-« pendamment des intérêts et des passions qui obscurcissent si

(1) « Ratio humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus « signum est quod philosophi de rebus humanis naturali investigatione « persequentes, in multis erraverunt et sibi contraria senserunt (2. 2. « q. 2, av. 4). Investigationi rationis humanæ plerumque falsitas ad-« miscetur, propter imbecillitatem intellectus in judicando et phan-tasmatum permixtionem. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur, « immiscetur aliquando falsum *quod non demonstratur*, sed aliqua « *probabili* vel sophistica ratione asseritur quæ interdum demonstratio « reputatur. » (Contr. Gentil., lib. I, c. 4.)

(2) « Quædam propositione non possunt probari, nisi per principia « alterius scientiæ, et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet « probentur per principia alterius scientiæ. » (Poster. Anal. I. 5.)

« souvent notre esprit et nous font prendre l'erreur pour la « vérité (1). »

Voilà ce que pense saint Thomas sur la difficulté qu'il y a à faire une démonstration véritable, une démonstration exacte. Mais M. de Bonald, qui ne doute de rien, nous donne pour la chose la plus facile du monde l'affaire de la certitude *discursive.* « L'homme n'a, dit-il, qu'à faire un bon usage de ces « règles du raisonnement qu'il possède en lui-même : *In ipso « habet verum unde non dubitet* » (pag. 138). Et il nous en veut (p. 138) parce que nous avons reproché à Leibnitz d'avoir placé le *criterium* des vérités de raison dans le bon usage des règles de la logique, *indépendamment* de tout consentement extérieur.

Personne ne doute, nous le répétons, qu'une véritable démonstration ne soit un excellent moyen de s'assurer de la vérité des choses. Mais si votre démonstration n'engendre pas dans l'esprit des autres la même évidence qu'elle a engendrée dans le vôtre, vous n'avez pas le droit de croire que vous avez bien démontré. Vous devez croire, au contraire, que votre démonstration trébuche par quelque côté, et cela, en raison de l'immense difficulté qu'il y a de bien démontrer. Ne sortez pas de l'école de Leibnitz; ne consultez que Wolff, le plus célèbre des disciples du prince des philosophes allemands, et qui a le mieux développé les doctrines de son maître touchant la puissance du raisonnement pour arriver à la certitude et à la vérité. Ouvrez sa LOGIQUE; parcourez-en seulement la table des matières; et au mot *Demonstratio*, vous trouverez, à votre grand étonnement, deux grandes pages d'un énorme *in-quarto*, d'un caractère très-petit, remplies seulement de nombres indiquant autant de définitions, de notions, d'avis, de préceptes, de règles ayant trait à la démonstration. Or, lorsqu'on pense que, d'après Wolff, il est de toute nécessité de s'être bien fourré dans l'esprit ce nombre effrayant de lois; qu'il faut les avoir toutes présentes et n'en ou-

(1) Sunt quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia sicut contingentes propositiones; ad quarum remotionem non sequitur remotio principiorum (1. p., qu. 82, av. 2.). Voir aussi dans les *opuscules* du même saint docteur, l'opuscule XXXV sur les différentes sources d'erreur par rapport à la démonstration, intitulé : *de Fallaciis.*

blier, n'en méconnaître aucune, lorsqu'il s'agit de *démontrer*, on est tenté de désespérer de la justesse et de l'exactitude d'une démonstration, plutôt que d'y avoir la confiance aveugle que M. de Bonald paraît y avoir pour s'assurer de la vérité. Ce traité monstre de la démonstration, de ses conditions et de ses lois, fait par le plus grand des commentateurs de Leibnitz, ne démontre donc autre chose que l'immense difficulté, nous dirions presque l'impossibilité, où ce grand logicien a mis l'homme de rien démontrer, et d'arriver par la démonstration à la vérité; car Wolff lui-même, qui, on doit le croire, a fidèlement observé ses lois de la démonstration, n'a-t-il pas soutenu à leur aide, comme des vérités démonstrativement évidentes, les opinions les plus étranges et les plus extravagantes? D'après cela, qu'il sied bien à M. de Bonald de nous critiquer parce que nous avons critiqué à notre tour Leibnitz, de ce qu'il n'a placé que dans le raisonnement individuel le fondement de la certitude, le dernier cachet de la vérité!]

§ XVIII. *Le consentement universel des personnes compétentes sur chaque question, unique et dernier juge des démonstrations exactes et de la vraie évidence. C'est par ce consentement que se décident toutes les questions dans l'ordre religieux, civil, scientifique. La règle d'Aristote sur le consentement, suivie toujours, partout et par tout le monde. Réponse à l'objection tirée de la croyance universelle en faveur du mouvement du soleil autour de la terre. Cette question aussi a été décidée par le consentement universel et sert encore à le prouver davantage.*

Mais quoi qu'il en soit de la difficulté de faire une démonstration exacte, la question de la certitude sera toujours celle-ci : *Qui sera le juge entre deux écoles ou deux personnes vantant des évidences contraires, ou ayant l'une d'elles démontré être faux ce que l'autre démontre être vrai, et prétendant chacune des deux être dans le vrai?*

Dans les choses appartenant à la religion, ce juge n'est que le *consentement commun* des chrétiens ou bien l'autorité de l'Église. Car, lorsqu'ils décident sur des points de controverse,

en matière de dogme, de morale ou de discipline, les souverains pontifes, aussi bien que les conciles généraux, ne font point des dogmes nouveaux, pas plus que des magistrats jugeant un procès ne font de nouvelles lois; mais, *témoins* fidèles et juges infaillibles de la foi et des croyances constantes et universelles de l'Église, ils déclarent (toujours à la *majorité* des suffrages dans les conciles) quelle est celle des opinions controversées qui est plus conforme à ces croyances et à cette foi. Au dernier concile œcuménique, en particulier, au concile de Trente, les plus graves et importantes décisions n'ont été prononcées que sur ces considérants: *L'Église a toujours enseigné. L'Église a toujours cru. Cela est conforme à la tradition des saints Pères et de l'Église, etc.*

Il est vrai que les tribunaux de l'Église en appellent encore et même avant tout à l'Écriture sainte, le code *écrit* du dogme catholique. Mais les hérétiques en appellent eux aussi à ce livre sacré, et dès lors toute la question entre les docteurs catholiques et les docteurs protestants n'est que de savoir laquelle des deux interprétations contraires d'un même passage de l'Écriture est la vraie. Or, pour se prononcer entre ces deux interprétations contraires, l'Église, on le sait bien, ne suit d'autre règle que celle-ci: Il faut tenir pour vrai ce qui a été toujours cru, ce qui a été cru partout, ce qui a été cru par tous les chrétiens: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus.* En sorte que dans l'Église et pour l'Église tout dogme nouveau, tout dogme local, tout dogme particulier, est faux: c'est une hérésie, c'est une erreur; et les vraies croyances, les vraies doctrines, les interprétations justes et légitimes des passages des livres saints, ne sont que celles qui sont conformes à la croyance perpétuelle, universelle et constante de l'Église ou des peuples chrétiens. C'est donc le *consentement universel* qui au fond est le dernier *criterium* de la vérité, même pour l'Église. N'est-il donc pas souverainement absurde de prétendre que l'argument tiré du consentement universel, vrai et solide en religion, ne soit que *faux* et frivole en philosophie?

Lorsqu'on pose une question criminelle devant le jury, qu'est-ce qu'on cherche? L'accusateur prétend que le prévenu est *évidemment* coupable; le défenseur soutient, au contraire, qu'il ne l'est pas. On cherche donc à savoir laquelle de ces deux contraires

évidences est la vraie. Et l'arrêt de la *majorité* du jury pour l'une plutôt que pour l'autre de ces deux évidences, et ayant force de décision, que signifie-t-il, si ce n'est que celle de ces évidences est vraie qui a paru vraie au plus *grand nombre?*

C'est de la même manière que se décident toutes les disputes littéraires, historiques, scientifiques. Deux littérateurs, deux historiens, deux jurisconsultes, deux médecins, deux philosophes, se présentent au public, soutenant l'un des opinions diamétralement opposées à celles de l'autre, et prétendant chacun que les siennes sont les mieux démontrées, *les mieux déduites d'après les règles de la logique et les plus évidemment vraies.* Or, comment sait-on qui des deux a tort ou raison; quelle est celle des deux démonstrations, des deux évidences qui est vraie, et quelle est celle qui se trouve fausse? L'opinion commune des personnes compétentes sur la matière dont il s'agit, les assemblées, les académies des savants se décident (toujours *à la majorité*) pour l'une ou pour l'autre de ces démonstrations et de ces évidences, et ce jugement tranche la question et fait cesser la dispute. Mais qu'est-ce que cela, encore une fois, si ce n'est rendre hommage au principe, que, s'il se rencontre *deux évidences opposées, prétendant toutes les deux avoir pour elles le cachet de la vérité, celle-là seulement est la vraie qui paraît vraie à la majorité de ceux qui sont dans le cas d'en juger?*

Depuis que le monde existe, dans tous les temps, chez tous les peuples, barbares ou civilisés, on n'a jamais suivi d'autre règle pour distinguer les fausses évidences des évidences vraies. C'est le consentement du plus grand nombre (lorsqu'on ne peut avoir le consentement universel) qui a toujours été invoqué comme le dernier juge de toutes les opinions particulières, de toutes les évidences ou les démonstrations privées. Tant que l'opinion publique des savants ne se prononce pas sur ces opinions, sur ces démonstrations, sur ces évidences particulières, elles ne sont que des probabilités plus ou moins fondées qu'on est maître de suivre ou de rejeter; il n'y a pas moyen de savoir laquelle de ces opinions, de ces démonstrations, de ces évidences opposées est la vraie; chacune des deux parties opposées continue à soutenir que son opinion, sa démonstration, son évidence, est la seule sincère, la seule vraie; et la lutte est

éternelle. Tant que les grammairiens disputent, disait Horace, la controverse reste toujours indécise : *Grammatici certant, et adhuc sub judice lis est.* En sorte que la règle d'Aristote, que les philosophes scolastiques ont suivie, enseignait qu'ON DOIT REGARDER COMME VRAI CE QUI EST APPROUVÉ OU PAR TOUS, OU PAR LE PLUS GRAND NOMBRE, OU PAR LES SAVANTS, OU PAR LES GENS DE BIEN : *Probabile quod probatur vel omnibus, vel plurimis, vel sapientibus, vel optimis;* cette règle, dis-je, n'en déplaise à M. de Bonald, est, et sera toujours, la règle naturelle des jugements parmi les hommes, et le consentement universel est et sera toujours le fondement de la certitude et le criterium des criterium de la vérité.

On verra par là ce qu'on doit penser de cette objection banale que M. de Bonald et son école font à la doctrine du consentement universel : « Avant Copernic, nous dit-il avec un mer« veilleux aplomb, avant Copernic le *consentement général* « était pour l'immobilité de la terre ; et cependant on cessa d'y « croire. » (Pag. 139.) A quoi nous répondons d'abord que la question du mouvement de la terre autour du soleil n'était pas une question de sens commun (1), mais une question d'astronomie et de science, dans laquelle le consentement général du peuple n'avait rien à voir, et qui ne pouvait être décidée, d'après la règle d'Aristote, que par les savants : *Quod probatur sapientibus.* Or, parmi les *savants*, le système de l'*immobilité* de la

---

(1) La *Philosophie de Lyon*, que M. de Bonald aime tant, a fait la même réponse à cette difficulté qu'on fait contre le *consentement universel* : « Ce sont, dit-elle, des questions très-difficiles et AU-DESSUS « DE LA PORTÉE DE TOUT LE MONDE, où par conséquent le consentement « prétendu universel n'avait rien à faire ; et bien plus encore, c'étaient « des questions spéculatives et non pratiques, des questions fort peu « importantes : car, que ce soit la terre ou le soleil qui tourne, la vérité « ou l'erreur, sur ce sujet, n'ajoute et n'ôte rien au bonheur et au salut « des hommes ; et dès lors il n'y eut aucune nécessité de l'approfondir : « *Quia præfatæ quæstiones sunt difficiles et* OMNIUM CAPTUI PARUM « ACCOMMODATÆ. *Sunt speculativæ et non practicæ. Exigui sunt mo-* « *menti ; etenim falsum sit an verum terram quiescere parvi ho-* « *minum refert ; hujusmodi opinionum falsitas ipsorum felicitati* « *et saluti nihil nocet*; *eas proinde penitius excutiendi* NULLA EST « NECESSITAS. » (METAPH. SPEC., *Diss.* I, art. 1.)

terre était bien loin d'avoir pour lui le *consentement universel.* M. de Bonald ne sait donc pas que parmi les anciens, et par conséquent bien *avant Copernic*, une partie des astronomes était pour l'immobilité du soleil et pour le mouvement de la terre? N'a-t-il donc pas lu Cicéron qui, dans son traité *de la Nature des dieux*, fait mention de ce système?...

Nous répondons en second lieu : Il est vrai que *cependant on a cessé de croire à l'immobilité de la terre;* mais quand *a-t-on cessé d'y croire*, si ce n'est depuis que les savants, les astronomes, ayant, *pendant longtemps*, bien examiné, bien pesé les arguments, les preuves, les calculs, en faveur de l'hypothèse du mouvement de la terre, les ont trouvés satisfaisants et solides. C'est donc le consentement général d'hommes compétents (*sapientum*) qui a donné la preuve que la certitude de Copernic était fondée; que son évidence était sincère, qu'il avait bien calculé, *bien déduit*, et qu'*il avait fait un bon usage des règles de la logique.* Si les savants avaient au contraire trouvé faux les arguments, les preuves, les calculs de Copernic; si on l'avait laissé *seul* de son opinion, cette opinion, toute *vraie et évidente* qu'elle eût paru à son auteur, serait allée prendre place parmi les excentricités de l'esprit humain, à côté du système des tourbillons de Descartes, de la vision des idées en Dieu de Malebranche, et l'on aurait conclu au moins que Copernic s'était trompé, si l'on avait voulu être assez indulgent envers lui pour ne pas l'appeler un fou. Tout cela est si vrai que, si quelqu'un s'avise aujourd'hui de soutenir l'hypothèse de l'immobilité de la terre, on lui rit au nez ou on le regarde avec compassion; et savez-vous ce qu'on lui oppose? Ce ne sont pas les calculs de Copernic et de Galilée, qui pourraient être fallacieux; c'est le *consentement général* de tous les astronomes, ayant trouvé ces calculs exacts; c'est par ce consentement qu'on lui prouve qu'il a tort, ce qui est reconnaître que *le dernier juge des évidences particulières est le consentement universel.* Ainsi l'objection que l'école cartésienne a tirée du mouvement de la terre contre l'argument du *consentement général* n'est au fond qu'une nouvelle preuve, une preuve de fait constatant sa vérité.

§ XIX. *Magnifique doctrine d'un philosophe thomiste prouvant que, dans les choses controversées, en se soumettant au consentement universel, on cède à l'*AUTORITÉ DE LA RAISON *bien plus qu'à la raison de l'autorité. L'infaillibilité du consentement universel résultant des mêmes principes sur lesquels l'école cartésienne établit l'infaillibilité du témoignage privé. Impossibilité d'éviter le scepticisme si l'on rejette le témoignage du consentement universel.*

Dans l'ouvrage que nous nous proposons de publier sur la philosophie scolastique, et que nous avons mentionné plus haut, nous traiterons plus au long, s'il plaît à Dieu, de la doctrine de cette philosophie sur la certitude; et fort des témoignages en sa faveur que lui donnent l'école cartésienne elle-même et l'école des jésuites, nous exposerons les principes naturels sur lesquels cette doctrine se fonde, et nous en démontrerons l'importance, la nécessité, la vérité et la solidité. Là M. de Bonald pourra s'édifier sur ce que valent les *règles de la logique*, le *doute universel de Descartes* et le *témoignage de l'évidence privée*, séparés du témoignage du consentement universel. Pour le moment, il nous suffira de rappeler ici le beau et magnifique passage du P. Roselli, que nous avons reproduit dans nos Conférences (*Confér.* II, § 13), et dont M. de Bonald s'est bien gardé de faire mention; car c'est, en peu de mots, l'apologie la plus complète de notre doctrine et le coup de grâce de la sienne sur l'autorité du consentement en matière de certitude.

« Lorsque *tous*, dit-il, ou *presque tous* sont d'accord sur « une chose, il faut, de toute nécessité, admettre qu'ils y « sont déterminés, poussés par quelque grande raison. Car, « ainsi que Cicéron l'a si bien dit, il n'est pas possible qu'un « seul homme trompe tout le monde, ni que tout le monde « s'accorde à tromper un homme. En admettant donc le con- « sentement général comme la règle de la vérité, nous ne nous « appuyons pas seulement sur l'autorité, mais sur la raison aussi « (la raison qui a réuni *tout le monde* dans une même opinion). « Par conséquent, si une doctrine est communément admise par « les philosophes, on doit la regarder comme certaine, lors « même que nous ne savons pas assez les raisons sur lesquelles « elle est fondée. A plus forte raison, il faut admettre comme

« certaine toute proposition admise communément par les ma-
« thématiciens; car on sait que ceux-ci ne déduisent que de
« principes certains leurs propositions. De même, si la sentence
« est théologique et qu'elle soit admise par le consentement
« commun des théologiens, on doit la regarder comme entière-
« ment certaine, et personne ne peut la nier sans se rendre
« coupable d'une grande témérité (1). »

D'après ce grand philosophe, qui a fidèlement exposé la philosophie de saint Thomas, le consentement universel n'est donc pas la cause mais l'effet de la vraie évidence; une proposition que tout le monde admet, ce n'est pas parce que tout le monde l'admet qu'elle est évidemment vraie, mais c'est parce qu'elle est évidemment vraie que tout le monde l'admet. Ce n'est pas le consentement qui produit la vraie évidence; mais c'est la vraie évidence qui détermine le consentement universel; car il n'y a que la force de l'évidence vraie qui puisse réunir des hommes d'opinions, d'intérêts, de passions ennemies dans une même opinion. Et dès lors le père Roselli a bien raison de dire qu'*en nous soumettant au témoignage du consentement universel*, *on se soumet*, *non-seulement à la raison de l'autorité*, *mais aussi à l'autorité de la raison*, de la raison de cette vraie évidence qui seule a pu subjuguer l'esprit de tous et les réunir dans un sentiment commun.

Mais comme M. de Bonald n'aime pas les philosophes scolastiques, nous allons lui mettre sous les yeux les quelques passages de sa bonne *Philosophie de Lyon*, envisageant au même point de vue la question du *consentement universel*.
« C'est le propre des passions, dit-elle, de diviser les hommes.

---

(1) « Cum omnes vel fere omnes in aliqua re conveniunt, aliqua certe « *efficax* ratio debet esse qua illi permoveantur. Nam, ut recte Cicero : « Neminem omnes, et nemo unquam omnes fefellit. Quapropter non « una tantum auctoritate, sed etiam ratione, dum illos sequimur, inniti- « mur. Hinc si aliqua sententia communis est inter philosophos, *etsi nobis* « *non satis constet ratio qua probatur*, haberi debet ut certa; mul- « toque magis si communis sit inter mathematicos : hi enim ex principiis « certis suas propositiones deducunt. Quod si sententia theologica sit, « et communi theologorum consensu recipiatur, tam certe habenda est « ut illam negare nemo absque temeritate possit. » (Rosellius, quæst. XXV.)

« Lors donc que tous les hommes sont d'accord à affirmer une « proposition, cet accord ne peut être que l'effet de la vérité: « *Proprium cupiditatibus est ut homines faciat discordes.* « *Sola potest veritas eos ad consensum adducere.* » (LOGICA, *Dissert.* II, sect. III.) C'est une belle et profonde parole, nous aimons à le reconnaître, que celle-ci, elle est très-bien pensée et élégamment exprimée. Aussi l'auteur de la *Philosophie de Lyon* y revient souvent; en effet, lorsqu'il veut prouver l'existence de Dieu par le *faux argument du consentement universel!!!* qu'il place cependant au premier rang de ses arguments, il s'exprime de cette sorte : « Il n'est pas possible que TOUS les peu-« ples soient d'accord pour admettre cette croyance, s'ils n'y « étaient poussés par une certaine impulsion de la nature et par « l'*évidence* MÊME DE LA CHOSE... Il n'y a que l'évidence de la « vérité qui ait pu rendre les hommes moralement unanimes « dans la croyance d'un Dieu souverain. Ce *consentement géné-* « *ral* est donc une démonstration invincible de l'existence de « Dieu : *Fieri non potest ut inadmittenda hujusmodi sententia* « *concordes sint* OMNES *populi, nisi ipsi* REI EVIDENTIA *et* « *quodam* naturæ impetu ad illud permoveantur. *Sola veritatis* « *evidentia potuit homines, in admittendo supremo Numine* « *efficere moraliter unanimes. Ergo generalis illa consensio* « *Deum existere* INVICTE *demonstrat.* » (METAPH. SPECIAL., *Dissert.* I, art. 1.) En sorte que, pour la *Philosophie de Lyon* aussi, l'existence de Dieu n'est pas une vérité évidente parce que tous les hommes l'affirment; mais tous les hommes l'affirment parce qu'elle est une évidente vérité. Pour la *Philosophie de Lyon* aussi, ce n'est pas le consentement universel qui engendre l'évidence; mais c'est, au contraire, l'évidence qui engendre le consentement universel; et puisque le consentement universel repose sur l'évidence vraie, parce qu'elle est l'évidence de *tous*, il ne peut, sans inconséquence, être refusé, et moins encore peut-il être appelé un *argument faux* par ceux qui prônent tant l'évidence comme le premier motif de notre certitude touchant la vérité.

C'est encore la pensée de l'illustre auteur de la *Législation primitive* prononçant cette grave et magnifique sentence : « La « crédibilité des vérités générales qui sont reconnues, sous une « expression ou sous une autre, dans la société humaine,

« considérée dans sa généralité la plus absolue, EST FONDÉE « SUR LA PLUS GRANDE AUTORITÉ POSSIBLE, L'AU- « TORITÉ DE LA RAISON UNIVERSELLE. Si la raison « humaine, la raison de chacun de nous est une faculté si noble « et si précieuse, si elle est la lumière qui nous éclaire et « l'autorité qui nous gouverne, quelle autorité plus imposante, « quelle lumière plus éclatante que la raison universelle, la « raison de tous les peuples et de toutes les sociétés, la raison « de tous les temps et de tous les lieux? » (*Recherches*, vol. I, pag. 113.)

Mais ce qui est encore plus curieux dans la controverse actuelle entre M. de Bonald et nous, c'est que cette controverse ne peut se terminer que par l'autorité du consentement universel, et que la belle doctrine du P. Roselli et de son propre père sur ce consentement repose sur les mêmes principes que M. de Bonald fils et l'école cartésienne invoquent pour établir l'autorité de l'évidence privée.

Nous devons croire que M. de Bonald est *certain*, bien certain de la vérité de tout ce qu'il dit dans son dernier écrit; et qu'il croit avoir *bien déduit* et *bien raisonné;* mais s'ensuit-il de là que tout ce qu'il a dit dans cet écrit soit vrai et que M. de Bonald ait, en effet, *bien déduit* et *bien raisonné?* On a bien vu ce qu'il y a de vrai dans ses assertions, ce qu'il y a de logique dans ses raisonnements. Mais, enfin, M. de Bonald ne s'en croit pas moins dans le vrai. Mais pourquoi se croit-il dans le vrai, si ce n'est parce que ses doctrines *lui paraissent* évidemment vraies? Et pourquoi admet-il comme vraiment vraies des doctrines qui lui paraissent évidemment vraies, si ce n'est parce que, comme il l'a dit lui-même, *l'évidence est la lumière naturelle que Dieu a donnée à l'homme pour connaître la vérité?* Mais si son évidence à lui est une lumière naturelle, une lumière divine, il ne peut pas nier, sans se mettre en contradiction avec lui-même, que l'évidence des autres soit elle aussi *une lumière naturelle et divine*, ni leur refuser l'infaillibilité qu'il s'attribue modestement à lui-même. Donc, de par M. de Bonald même, notre évidence à nous est aussi infaillible que la sienne. Or, dans toute cette discussion, l'évidence de M. de Bonald est formellement opposée à la nôtre; et puisque deux évidences opposées, sur le même sujet, ne peuvent pas être toutes deux

vraies, et que l'une d'elles doit être nécessairement fausse, laquelle donc, je vous prie, de ces deux évidences sera fausse, et laquelle sera véritable? Celle de M. de Bonald, ou la nôtre? Pour M. de Bonald, il n'y a pas de doute, c'est la sienne qui est vraie, et c'est la nôtre qui est fausse; comme pour nous, c'est celle de M. de Bonald qui est fausse, et c'est la nôtre qui est vraie. Dira-t-il qu'*il a bien déduit*, qu'*il a fait un bon usage des règles de la logique?* Nous avons la même prétention, le même orgueil; nous croyons aussi, pour notre compte, *avoir bien déduit et fait un bon usage des règles de la logique.* Qui donc de nous deux, nous appuyant tous les deux sur l'évidence et sur les déductions logiques, se trouve dans le faux, et qui donc est dans le vrai? Qui de nous deux a bien raisonné et bien déduit, et qui a mal déduit et mal raisonné? Apparemment celui dont l'évidence a pour elle l'assentiment du plus grand nombre, ou l'assentiment de tous ceux qui sont des juges compétents sur la matière dont il s'agit. Et pourquoi? parce que, si l'évidence privée, l'évidence d'un seul est infaillible (de par M. de Bonald et son école), à plus forte raison doit être réputée infaillible l'évidence du plus grand nombre, l'évidence de tous.

D'après les principes mêmes de notre adversaire, ce n'est donc que le consentement du plus grand nombre, ou le consentement universel qui est et qui peut être le dernier juge, l'unique juge de la vraie et de la fausse évidence, dans la question qui nous divise; et si ce consentement est un tel juge dans une telle question, il l'est et le sera toujours dans toutes les autres. Car M. de Bonald père est toujours là, répétant à son propre fils, qui a de la peine à les entendre, ces belles paroles, si pleines de sens et de vérité : « Si la raison humaine, la raison « de *chacun* de nous, est une faculté si noble et si précieuse; « si elle est la lumière qui nous éclaire et l'autorité qui nous « gouverne; quelle autorité plus imposante, quelle lumière plus « éclatante que la raison universelle, la raison de tous les peu- « ples et de toutes les sociétés, la raison de tous les temps et « de tous les lieux? » Ainsi, pour M. de Bonald père, la compétence et l'infaillibilité du consentement universel, que M. de Bonald fils appelle un *faux argument*, sont fondées sur les mêmes principes qu'invoque l'école cartésienne pour proclamer l'infaillibilité de la raison privée. Or, si l'évidence privée et l'évidence

commune reposent sur les mêmes principes, on ne peut pas révoquer en doute la solidité de ces principes par rapport à l'évidence commune, sans la révoquer en doute aussi par rapport à l'évidence privée; on ne peut pas soutenir que l'évidence commune est faillible, sans soutenir qu'à plus forte raison est faillible l'évidence privée; et si l'évidence commune et l'évidence privée, l'évidence de tous et l'évidence d'un seul sont également faillibles, il n'y a plus d'évidence à laquelle on puisse se fier. L'évidence, ce *criterium* infaillible de la vérité d'après l'école cartésienne, n'est plus, elle non plus, un criterium de vérité pour personne; ou bien, des criterium de la vérité il n'y en a plus d'aucune espèce : et par conséquent, il n'y a plus de certitude, il n'y a plus de vérité. Car toute certitude (naturelle) repose sur l'évidence ou *intuitive* ou *discursive;* et si cette double évidence, que l'intuition ou le raisonnement ont produite, peut être trompeuse lors même qu'elle frappe et entraîne la multitude, à plus forte raison elle peut être trompeuse lorsqu'elle ne frappe et n'entraîne qu'un seul homme. N'admettant donc pas l'autorité de l'évidence commune, du consentement universel, on ne peut pas admettre non plus l'évidence privée, et, comme le disait Lactance, ou il faut croire au témoignage de tous ou il ne faut croire au témoignage de personne : *Aut omnibus credendum est aut nemini.* Ainsi, en niant la compétence du consentement universel, on est obligé de toute nécessité de nier la compétence du consentement privé; il n'y a plus de signe pour distinguer le vrai du faux, le certain de l'incertain; il faut ne rien croire et douter de tout; et la dernière conséquence, le dernier mot du système cartésien sur la certitude, c'est le scepticisme; comme la dernière conséquence, le dernier mot du système de la même école sur les idées, c'est le panthéisme; et, en effet, les sceptiques aussi bien que les panthéistes modernes ne sont, comme l'a remarqué M. de Bonald père, que des partisans conséquents, logiques, des doctrines de Descartes; tout comme les sceptiques et les panthéistes anciens n'étaient que des partisans conséquents, logiques, des doctrines de Platon. Nouvel avertissement à M. de Bonald.

§ XX. *La doctrine « Que ce n'est que par le consentement « universel, que toute controverse peut se terminer, » suivie et avouée par M. de Bonald dans les écrits mêmes où it a l'air de la combattre. Cette contradiction lui est commune avec les cartésiens et les sceptiques. La doctrine du consentement universel admise par tout le monde.*

Nous venons de prouver que M. de Bonald, se croyant dans le vrai dans tout ce qu'il a écrit contre nous, comme nous nous croyons dans le vrai aussi dans tout ce que nous écrivons contre lui, et la vérité ne pouvant se trouver dans deux doctrines opposées, celui de nous deux a seul bien déduit et bien raisonné dont les déductions et les raisonnements sont trouvés justes, légitimes, solides, par le plus grand nombre des lecteurs de nos écrits respectifs. Or, voici maintenant M. de Bonald venant avouer et confirmer lui aussi cette même doctrine. D'abord par le fait.

Car, pourquoi M. de Bonald a-t-il imprimé ses deux premières lettres contre certaines assertions que nous avions émises dans nos Conférences? Pourquoi, ces lettres ayant été refutées par nous, est-il revenu à la charge, et a-t-il, dans son dernier écrit, publié encore la réfutation de notre réfutation? Quelle pensée l'a dirigé dans ce procédé, si ce n'est la pensée de soumettre nos prétendues attaques et ses réponses au jugement du public et d'attirer de son côté le *consentement universel?* Ce dont nous avons à nous plaindre, ce n'est que son oubli des lois d'une discussion loyale; car, ainsi qu'on l'a vu et qu'on va le voir encore, M. de Bonald a tronqué nos citations, isolé nos mots, et nous a imputé d'avoir dit ce que nous n'avons pas dit, ou précisément le contraire de ce que nous avons dit. Ce dont nous avons à nous plaindre, c'est qu'il ait eu l'air, par ce procédé, de vouloir tromper le public sur le compte de nos doctrines et de leur véritable portée. Mais quant à en avoir, par ses publications, appelé lui aussi au public, au consentement universel, nous ne nous en plaignons pas, nous ne pouvons nous en plaindre. Il n'a fait là qu'user de son droit, comme nous-même en publiant nos répliques n'avons fait qu'user du nôtre. Il n'a fait là que vouloir, comme nous l'avons voulu nous-même, sou-

mettre la question à l'appréciation, à la décision du public, à l'autorité du consentement universel, le juge naturel, le juge dernier de toute contestation, de toute controverse entre des particuliers. N'est-ce donc pas une chose bien singulière, bien étrange, nous dirions même bien ridicule, que d'entendre M. de Bonald rejeter par les *mots* ce qu'il admet lui-même par le *fait;* qualifier de *faux argument* l'argument du consentement universel que lui-même invoque; rejeter comme incompétent, en fait d'évidence privée, le consentement des autres auquel il a recours lui-même, auquel il en appelle lui-même, et dont lui-même reconnaît avec nous et tout comme nous la compétence et sollicite les décisions?

Toute l'argumentation de M. de Bonald contre le consentement universel, qu'il invoque pour établir l'infaillibilité de la raison particulière, n'est donc qu'une piteuse et palpable contradiction; car c'est invoquer le consentement universel contre la compétence du consentement universel; c'est dire que le consentement universel est en même temps un *argument faux* et un argument vrai.

Cette contradiction n'a, du reste, rien d'étonnant de la part de M. de Bonald. Il l'a commune avec tous les sceptiques, avec tous les dogmatistes cartésiens, avec les plus chauds et zélés défenseurs de l'infaillibilité de l'évidence privée. Cicéron, qui, en bon académicien, n'est au fond qu'un vrai sceptique, ainsi qu'il nous l'a prouvé lui-même dans ses Livres académiques (1), n'a-t-il pas reconnu, lui aussi, comme on vient de l'entendre, que PERSONNE N'ARRIVE A TROMPER TOUT LE MONDE, et que TOUT LE MONDE NE TROMPE PERSONNE: *Nemo omnes, neminem omnes fallunt;* et que LE CONSENTEMENT UNIVERSEL DE TOUS LES PEUPLES ATTESTANT UNE CHOSE DOIT ÊTRE REGARDÉ COMME UNE LOI DE LA NATURE? Il en a été de même de Bayle, le chef des sceptiques modernes français et allemands qui l'ont suivi. Il en est de même de Descartes et de son école tout entière. Les uns, tout en niant toute espèce de certitude, les autres, tout en établissant le criterium de la certitude dans l'évi-

(1) Voyez, pour cette démonstration, nos ÉCLAIRCISSEMENTS SUR LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, *Conférences,* tom. II, pag. 128 et suivantes.

dence privée, dans le fait et par le fait de leurs publications et de la conduite entière de leur vie, ils ont sollicité eux-mêmes le consentement universel de leurs disciples, de leurs lecteurs, et ont cherché à faire de ce consentement l'avocat et le complice de leurs erreurs; et même par les témoignages les plus explicites et les plus formels, ils ont reconnu et avoué que le témoignage universel est la voix de la nature, de la raison et de la vérité.

C'est qu'on a beau se mettre en révolte contre le sens intime de la nature, « il revient toujours, » disait Horace; « il finit toujours par reprendre son empire, » disait Rousseau; « il triomphe toujours, et arrache des aveux en faveur de la vérité, » disait Lactance. Car l'homme, ainsi que l'a remarqué la Philosophie de Lyon, à moins qu'il ne soit complétement fou, a une tendance naturelle, invincible, à reconnaître au consentement de tous une grande force et une grande autorité, à lui céder, à se laisser entraîner après lui, et à le considérer, et à le proclamer, en dépit de ses théories contraires, comme la règle, le signe de l'évidence privée, et le dernier criterium de la vérité.

Mais M. de Bonald ne s'est pas contenté de rendre hommage à l'autorité du consentement commun par le *fait*, il lui a rendu hommage même par les mots. Ne l'avons-nous pas entendu s'écrier : « TOUS les philosophes ont pensé ainsi. — C'est ainsi « qu'on l'a TOUJOURS entendu. — Le père Ventura est en « opposition avec TOUS les grands philosophes et TOUS les « Pères de l'Église. »

Malheureusement pour M. de Bonald, ce n'est pas vrai, il s'en faut, ainsi que nous venons de le lui prouver, que TOUS les philosophes aient pensé comme lui, qu'on ait TOUJOURS entendu les doctrines des *idées* et de la *certitude* comme il les entend, et que nos doctrines soient en opposition avec TOUS les philosophes et TOUS les Pères de l'Église. Par ces assertions si tranchantes, il n'a prouvé qu'une chose : c'est qu'il ne connaît ni les Pères de l'Église, ni les philosophes. Mais si le fait d'un pareil témoignage, qu'il invoque, était vrai; s'il avait pu prouver que nous sommes seul de notre opinion, et que notre doctrine est vraiment *opposée* et la sienne parfaitement *conforme* à la doctrine de TOUS les philosophes et de TOUS les Pères de l'Église, nul doute qu'il aurait raison et nous tort; nul

doute qu'il nous aurait écrasé ; et le moyen, pour nous, en effet, de nous relever d'un pareil coup !

Mais quoi qu'il en soit de la vérité de ces assertions, il n'en est pas moins vrai que M. de Bonald ne croit avoir raison contre nous que parce qu'il croit sa doctrine conforme à la pensée de TOUS les philosophes, que parce qu'il croit entendre les choses comme on les a TOUJOURS entendues ; et que nous n'avons tort contre M. de Bonald que parce que notre doctrine est en opposition avec la doctrine de TOUS les philosophes et de TOUS les Pères de l'Église. Ainsi, pour M. de Bonald, une doctrine philosophique conforme à la pensée de TOUS les philosophes, et qu'on a TOUJOURS entendue de la même manière, par cela même est vraie; et, au contraire, une doctrine philosophique se trouvant en opposition avec TOUS les philosophes et TOUS les Pères de l'Église, par cela même est fausse. Mais qu'est-ce que cela ? si ce n'est reconnaître, avouer que, même en philosophie, toute doctrine admise par TOUS et TOUJOURS est vraie et qu'au contraire toute doctrine, quelque raisonnable et solide qu'elle puisse paraître à son auteur, du moment qu'elle est en opposition à la manière d'entendre de TOUS les philosophes, est par cela même convaincue de fausseté, et l'on ne peut s'obstiner à la soutenir, sans encourir la tache d'esprit excentrique, singulier, téméraire, présomptueux et même fou. Qu'est-ce que cela? si ce n'est reconnaître et avouer qu'on a raison avec le consentement universel, et que contre le consentement universel on a toujours tort. Qu'est-ce que cela ? si ce n'est reconnaître et avouer que le consentement universel est le *criterium* de la vraie et de la fausse évidence, le dernier juge de la certitude, le cachet authentique de la vérité. Mais nous ne prétendons pas autre chose. Valait-il donc la peine, pour M. de Bonald, de tant japper contre nous sur le terrain de la certitude, puisqu'il devait finir par nous donner raison lui-même? Ainsi nous voilà d'accord ; embrassons-nous donc..... et que cela finisse !

§ XXI. *Preuves que le père Ventura a eu raison de dire : « Qu'établir en principe que l'homme doit tenir pour vrai « ce qui lui paraît vrai, c'est ouvrir la porte à toutes les « erreurs. »*

Mais avant d'en finir tout à fait avec notre censeur, sur l'article de la *certitude*, nous lui devons un petit mot au sujet de la critique qu'il a faite (pag. 137) de cette proposition qui nous appartient : « Qu'établir en principe que l'homme doit « considérer comme vrai tout ce qui lui paraît vrai, c'est ouvrir « la porte à toutes les erreurs? » Eh oui, nous avons dit vraiment cela, et nous le répétons, et nous le dirons toujours, parce que c'est une vérité certaine, évidente, palpable pour tout le monde..., excepté pour M. de Bonald. En effet, qu'est-ce que c'est que de dire à l'homme qu'*il doit considérer comme vrai tout ce qui lui paraît vrai?* C'est lui dire qu'il doit regarder comme vrais tous les écarts de son esprit, tous les délires de sa raison, tous les rêves de son imagination; car tout cela se présente bien souvent à lui comme vrai et *lui paraît vrai.* C'est dire au matérialiste, au panthéiste, à l'athée, au sceptique, qu'ils doivent regarder comme des vérités leurs erreurs. Car *il paraît vrai* au matérialiste que l'homme n'a pas d'âme; au panthéiste, qu'il n'existe qu'une seule substance; à l'athée, qu'il n'y a pas de Dieu; au sceptique, qu'il n'y a pas de vérité.

En vain vous prouveriez par vos raisonnements au matérialiste, ou au panthéiste, ou à l'athée, qu'il raisonne mal, qu'il fait un *mauvais usage des règles du raisonnement qu'il possède naturellement.* En se retranchant sur le principe que vous lui avez accordé, qu'*il doit regarder comme vrai ce qui lui paraît vrai*, il vous répondra toujours : « C'est vous qui raisonnez mal ; quant à moi, je suis certain que j'ai bien raisonné, par la raison qu'*il me paraît* que j'ai bien raisonné. » Et le moyen de le convaincre de la fausseté de ses raisonnements!

En de pareils cas, vous n'aurez d'autre ressource que celle de lui prouver que ses raisonnements, *qui lui paraissent vrais à lui,* paraissent faux à tout le monde; et, au contraire, que vos raisonnements, *qui lui paraissent faux,* tout le monde les regarde comme vrais. Mais ce serait établir en principe qu'on ne doit admettre comme vrais que les raisonnements qui paraissent vrais à tout le monde; c'est-à-dire, que la dernière preuve de la vérité des *raisonnements individuels* est dans le *consentement universel;* ou bien, que tout homme doit soumettre son

évidence privée à l'évidence commune, sa raison particulière à la raison générale. C'est lui retirer la concession que vous lui aviez faite de *devoir regarder comme vrai tout ce qui lui paraît vrai.* Mais tant que vous ne le délogez pas de ce retranchement ; tant que vous lui laissez ce principe; tant que vous lui ajoutez qu'*il a en lui le principe de la certitude* ABSOLUE *sur toutes les choses auxquelles la lumière naturelle peut atteindre*, vous n'avez aucun moyen de le convaincre de la fausseté de ses évidences ou de ses raisonnements; vous n'avez pas même le droit de lui dire qu'il se trompe, à moins que vous ne lui reconnaissiez avec un égal degré le droit de vous riposter, à son tour, que c'est vous qui vous trompez.

Ainsi, le principe que *l'homme doit regarder comme vrai tout ce qui lui paraît vrai*, non-seulement *ouvre la porte à toutes les erreurs,* mais les rend toutes irréfutables, les justifie toutes, et détruit toute différence entre l'erreur et la vérité.

Nous rappellerons encore à notre adversaire que les modernes apologistes du catholicisme, Bossuet à leur tête, en combattant le principe du protestantisme, qu'*on doit admettre comme vrai tout ce qui paraît vrai à chacun en lisant l'Écriture,* ont tous insisté, eux aussi, sur cette proposition : *Que, ce principe admis,* ON OUVRE LA PORTE A TOUTES LES ERREURS. Et en effet, les sept à huit cents différentes sectes dans lesquelles le protestantisme s'est partagé dès sa naissance, en renouvelant et professant dans leur ensemble toutes les hérésies, ne sont que l'application rigoureuse de ce principe du protestantisme; et l'immortelle *Histoire des variations des églises protestantes* n'est que la preuve sans réplique de cette vérité : *Que le principe de l'évidence privée, de l'examen particulier, est la source de toutes les hérésies.*

Or, y a-t-il rien de plus raisonnable, de plus logique, que d'admettre que le même principe *qui ouvre la porte à toutes les erreurs* en religion, *ouvre aussi la porte à toutes les erreurs en philosophie?* Saint Paul n'a-t-il pas dit que ce qui a entraîné en tant d'erreurs les anciens philosophes, n'a été que la confiance dans leur propre sagesse et l'idolâtrie de leurs propres pensées : *Dicentes se esse sapientes... evanuerunt in cogitationibus suis* (Rom., I)? Mais c'est dire que les anciens philosophes ne sont tombés en tant d'erreurs que parce qu'en ne tenant

aucun compte des révélations divines, des croyances universelles, *ils n'ont admis comme vrai que ce qui à chacun d'eux paraissait vrai.* Et toutes les erreurs de la philosophie moderne, ainsi que l'*histoire* lamentable *de ses variations* le prouve, ne sont-elles pas nées de ce même principe de Platon, renouvelé par l'école cartésienne : *Qu'on ne doit admettre comme vrai que ce qui à chacun paraît vrai.*

Comment donc *aurions-nous eu tort de dire qu'établir ce principe, c'est ouvrir la porte à toutes les erreurs?* Comment aurions-nous eu tort de l'affirmer, puisque cela est prouvé par l'histoire de tous les temps et de tous les lieux, par l'histoire de la religion aussi bien que par l'histoire de la philosophie? Comment donc M. de Bonald a-t-il pu, en se faisant le patron de ce même principe, souscrire au protestantisme philosophique, lui qui, excellent catholique, a en horreur, sans doute, le protestantisme religieux? Est-ce par ignorance? est-ce par simplicité? est-ce par distraction? est-ce par oubli?...

Mais rien n'est plus extraordinaire ni plus incompréhensible que l'argument par lequel notre censeur a prétendu prouver qu'il est absurde d'affirmer que le principe précité ouvre la porte à toutes les erreurs! « Ainsi, dit-il, saint Augustin, saint « Thomas et tous ceux qui, de nos jours, ont réfuté M. de La- « mennais, le clergé de France, le pape, qui a improuvé sa phi- « losophie fallacieuse, *ont donc ouvert la porte à toutes les er-* « *reurs?* » (Pag. 138.) Lecteur, que dites-vous de cette manière de raisonner de notre critique? Après tout ce que nous venons de dire sur ce même sujet, avons-nous besoin de répéter ici que les passages de saint Augustin et de saint Thomas qu'on nous a si courageusement opposés, ne regardent que les sceptiques, et qu'ils n'ont rien à faire à cette question? Avons-nous besoin de dire que tous ceux *qui, de nos jours, ont réfuté M. de Lamennais, le clergé de France, le pape, qui a improuvé sa philosophie fallacieuse*, n'ont combattu cette philosophie qu'en tant qu'elle refuse à l'homme tout moyen d'être certain de rien, même de sa propre existence; mais qu'ils n'ont pas condamné le *consentement universel,* et moins encore ils ont patroné le principe de toute erreur, que *chacun a le droit d'admettre comme vrai ce qui lui paraît vrai?* Avons-nous besoin de dire que tout ce qu'ajoute encore M. de Bonald à la même

page, n'est que de la même force? Non, non. On peut laisser passer, sans s'y arrêter, de pitoyables paralogismes, des phrases décousues et dépourvues de sens, des raisonnements qui ne raisonnent pas, des erreurs mille fois réfutées, de grandes et singulières extravagances. Il nous suffit de remarquer que la doctrine de l'école cartésienne sur la certitude doit être bien faible, puisqu'on est obligé d'avoir recours à de pareils arguments pour la défendre. C'est ce dont on va se convaincre encore davantage par la discussion que nous allons entamer, avec la même école, au sujet de la doctrine de Descartes, dans ses rapports avec la méthode scolastique. Et puisque cette discussion va répandre de nouvelles lumières sur les grandes questions de la *certitude* et des *idées*, elle n'est pas étrangère au grave et important sujet de cet écrit.

TROISIÈME PARTIE.

NOUVELLES OBSERVATIONS SUR LE CARTÉSIANISME.

§ XXII. *Différents sujets auxquels ont trait ces* OBSERVATIONS. — *La méthode philosophique chrétienne telle qu'elle a été exposée dans l'ouvrage intitulé* LA RAISON PHILOSOPHIQUE ET LA RAISON CATHOLIQUE. — *Vraie signification des mots* MÉTHODE INQUISITIVE *et* MÉTHODE DÉMONSTRATIVE. — *Tort que l'école cartésienne s'est donné en ne tenant aucun compte des développements et des preuves sur lesquelles l'auteur des* CONFÉRENCES *avait établi l'excellence de la méthode chrétienne.* — *L'auteur de la* LÉGISLATION PRIMITIVE *traité avec le même dédain, au même sujet, par son propre fils.*

« TOUTE la philosophie de Descartes, a dit M. Cousin, n'est que dans sa MÉTHODE. » Or la méthode cartésienne n'est au fond que la méthode platonicienne, ou la méthode païenne ressuscitée. Pour la défendre donc cette méthode, ses apologistes ont dû faire et ont toujours fait ces trois choses : 1° ils ont déprécié par *tous les moyens* la méthode philosophique chrétienne et ses partisans; 2° ils ont présenté ceux-ci comme des détracteurs malavisés de la raison et comme des adversaires injustes

et personnels de Descartes; et 3° enfin ils ont exalté, comme quelque chose de grand et de divin, la méthode cartésienne. Ces trois choses, M. de Bonald vient de les faire dans son dernier écrit. En y répondant, nous devons donc, à notre tour, 1° faire connaître le vrai point de départ, le vrai but, le véritable esprit de la méthode chrétienne et la venger des attaques que l'école cartésienne vient de lui livrer, sous le prétexte de ne vouloir combattre que notre personne et notre philosophie; 2° nous devons prouver que nous ne sommes pas les ennemis de Descartes, et défendre ce pauvre Descartes contre les éloges de ses soi-disant partisans, qui lui font plus de tort que les critiques de ses adversaires; 3° nous devons enfin réduire à sa juste valeur la méthode et la philosophie de Descartes. C'est ce que nous allons faire dans cette troisième partie de notre réponse à M. de Bonald, que nous avons intitulée : *Nouvelles observations sur le cartésianisme.* Le lecteur ne sera pas médiocrement surpris de nous trouver, sur plusieurs points importants, en parfait accord avec Descartes lui-même.

Après avoir parlé, dans notre première Conférence (tom. I, pag. 1 et suiv.), de la *Raison philosophique* dans les *anciens temps*, passant à parler, dans notre deuxième Conférence (*ib.*, pag. 108 et suiv.), de la *Raison catholique dans les siècles chrétiens*, nous avions constaté (pag. 111) que la philosophie, depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours, n'a été autre chose, sinon, soit l'étude de *découvrir* des vérités cachées, soit l'étude de *démontrer*, de développer, de défendre des vérités connues, et de les appliquer à la perfection de l'homme et au bonheur de la société. Nous avions appelé cette deuxième espèce de philosophie *philosophie ou méthode démonstrative*, et nous avions donné à la philosophie de la première espèce le nom de *philosophie ou méthode inquisitive*, empruntant ce dernier mot à saint Paul, qui nous a représenté les philosophes grecs comme des hommes *cherchant* la vérité sans la retrouver jamais : *Græci sapientiam quærunt, et stulti facti sunt.* (*Rom.*, I.)

En voulant être clair, et définir les différents caractères de cette double espèce de philosophie, « La *philosophie démonstrative*, avions-nous dit (*ibid.*), prend son point de départ de la foi, saisit avec empressement la vérité là où elle la trouve.

Heureuse de pouvoir être éclairée de la lumière d'en haut, qui lui vient par la religion, elle est l'amie, l'alliée sincère du principe religieux; elle ne travaille qu'à le développer, à l'affermir toujours davantage dans l'esprit des peuples; à le défendre des attaques de l'erreur et des passions. La philosophie *démonstrative*, avions-nous ajouté, n'est au fond que la raison de l'homme acceptant un frein, reconnaissant des lois, respectant l'autorité de la religion et DE TOUT CE que saint Thomas appelle les CONCEPTIONS DE L'ESPRIT COMMUNES A TOUS LES HOMMES: *conceptiones animi communes.* C'est la raison qui aime à se soumettre à Dieu, à dépendre de Dieu, et à ne faire usage de sa liberté que dans les limites que Dieu lui a tracées; c'est la raison, enfin, s'appuyant sur la parole de Dieu, s'en glorifiant, l'écoutant, la gardant fidèlement, et, par cela même, ayant le bonheur de fonder un système scientifique, ayant un but noble et légitime à ses recherches : *Beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.* »

Or, il était facile de conclure, par ce portrait que nous en avions fait, que notre *philosophie démonstrative*, à nous, n'était que la philosophie chrétienne, la philosophie telle que l'ont toujours entendue et que l'ont professée tous les philosophes catholiques, tous les Pères et les docteurs de l'Église.

Quant à la philosophie *inquisitive,* voici comment nous l'avions peinte. « La *philosophie inquisitive,* avions-nous dit, prend, au contraire, le doute pour son point de départ, s'appuie sur la parole de l'homme et s'en enorgueillit; repousse toute vérité qui n'est pas sa conquête; elle est l'ennemie naturelle du principe religieux, elle s'en défie, elle le hait comme son rival; et si quelquefois, comme il arrive de nos jours, elle paraît faire visage amical à la religion et feint de la prendre dans son alliance, dans son amitié, c'est pour la dégrader, pour l'humilier, pour la dominer, pour la perdre. La *philosophie inquisitive*, avions-nous ajouté encore, n'est au fond que la raison de l'homme n'acceptant aucun frein, ne reconnaissant aucune loi, ne respectant aucune autorité, et mettant de côté Dieu lui-même, lorsqu'il s'agit de croyances et de vérités. C'est l'indépendance absolue de la raison; c'est la liberté de penser poussée jusqu'à la licence, je dirais presque jusqu'au délire. » (*Ibid.*)

Or, il ne nous paraissait pas possible que personne se trompât

à de pareils traits, et qu'on s'imaginât que, sous le nom de *philosophie inquisitive*, nous ayons voulu blâmer autre chose que la *fausse philosophie*, la philosophie païenne, la philosophie telle que l'ont entendue et l'ont professée dans tous les temps tous les ennemis de la religion ; le RATIONALISME, en un mot, ou la méthode destructive de toute vérité, de toute science, de toute philosophie.

Par rapport aux résultats de cette double espèce de philosophie, l'histoire de cette science à la main, nous avions prouvé, dans notre première et troisième Conférence, *Sur la raison philosophique chez les anciens et chez les modernes*, que la philosophie *inquisitive*, ou la philosophie se retranchant en elle-même et partant du doute ou de la négation, n'a abouti qu'à la négation et au doute; qu'on ne peut citer *une seule vérité* de l'ordre intellectuel et moral qui, inconnue dans le monde, eût été découverte par cette philosophie ; que, loin d'avoir jamais trouvé des vérités cachées au monde, cette philosophie n'a fait que détruire le reste de vérités qui s'étaient conservées et étaient crues par tout le monde; et que l'histoire de la philosophie *inquisitive* ou du *rationalisme*, — ce sont des synonymes, — n'a été que le vaste et affreux commentaire des mots de saint Paul que nous venons de citer : Les philosophes païens (1), « en CHERCHANT la sagesse, n'ont trouvé que la « folie; et se croyant et s'appelant eux-mêmes des savants, « n'ont été que des sots : *Græci sapientiam quærunt et stulti « facti sunt. Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.* » (*Rom.*, I.)

Au contraire, en parcourant les siècles où l'on s'est attaché à la philosophie ou méthode *démonstrative*, à la philosophie ou méthode chrétienne, nous avons démontré, dans notre seconde Conférence *Sur la raison catholique dans les siècles chrétiens*, que cette philosophie a développé, défendu, affermi toute vérité ; que, raisonnable dans son but, naturelle dans ses principes, solide dans ses fondements, sûre dans sa marche, elle a été très-heureuse dans ses résultats, et que c'est la seule vraie

(1) On sait que, dans saint Paul, le mot *Grecs* est synonyme des mots *Gentils* et *Païens*.

philosophie; tandis que la philosophie *inquisitive*, avons-nous dit, n'est et ne sera jamais qu'une philosophie fausse, et que, sans point de départ, sans principes fixes et sans fondements, incertaine dans sa marche, elle a été et sera toujours sans résultat, si ce n'est le scepticisme; elle n'est et ne sera jamais rien, si ce n'est le moyen le plus actif de l'abrutissement de l'homme et de la ruine de la société.

Ce n'est pas tout. Comme le mot *démonstrative*, sous lequel nous avons désigné la philosophie chrétienne, la vraie philosophie, pouvait faire croire que nous voulions trop restreindre le rôle de la raison en fait de philosophie, nous avions prévenu cette objection, et nous avons consacré plusieurs pages de notre deuxième Conférence (§ 4, pag. 117 et suiv.) à montrer combien le rôle de la raison, marchant dans les sentiers et à la lumière de la foi, est grand, noble, magnifique; combien la méthode démonstrative élève la raison humaine et élargit l'horizon de ses connaissances et de ses recherches; et que c'est, au contraire, par la méthode *inquisitive* que la raison se rapetisse, se dégrade, s'anéantit; et que cette méthode, à force de vouloir tout faire par la raison, tout donner à la raison, finit par tuer la raison, lui rendant impossible la certitude, la croyance de la vérité, qui est la nourriture de la raison, sa force et sa vie.

Ce sont les idées que nous avions exposées dans nos Conférences, touchant la *méthode philosophique,* et ce sont ces idées, si conformes à la vérité et à l'histoire; ce sont ces idées, nous osons le dire, si chrétiennes et si fort dans l'intérêt de la religion, qui ont scandalisé M. de Bonald, homme si chrétien et si religieux! Sous prétexte de défendre son père, que, loin d'avoir attaqué sur le terrain de la *méthode,* nous avions, au contraire, défendu contre son propre fils qui voulait en faire un véritable *rationaliste*, ce fils est venu, par sa première lettre publiée contre nous, sans savoir pourquoi, nous chercher querelle touchant nos aperçus sur la double méthode *inquisitive* et *démonstrative*. Il a tâché de nous rendre ridicule et odieux, parce que nous avions soutenu que *la philosophie inquisitive est fausse, n'est rien, et* que, *n'ayant pas de principe, elle n'a pas et ne peut pas avoir de résultats ;* enfin, il nous a présenté comme coupable du crime de lèse-raison, parce que nous avions prétendu que la philosophie démonstrative a été la philosophie que

les Pères et les docteurs de l'Église ont suivie, la philosophie solide et utile, la *vraie philosophie.*

Mais nous n'avions pas seulement affirmé ces choses ; nous les avions *prouvées* par toutes et dans toutes nos Conférences, où nous avons mis constamment en regard la raison catholique, marchant par la méthode démonstrative, et la raison philosophique suivant la méthode inquisitive; où nous avons montré les écarts, les erreurs, la misère, le néant de celle-ci, et les services rendus à la vérité par celle-là, ainsi que sa richesse, sa puissance, sa grandeur, par rapport aux principaux dogmes de la philosophie et de la religion.

Nous étant donc placé sur le terrain de l'histoire et des faits, on ne pouvait nous réfuter que par les faits et par l'histoire ; mais le moyen de nier que l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire des variations, des égarements, des scandales de la raison humaine voulant marcher toute seule ; le moyen de nier que l'histoire de la philosophie n'est que la démonstration évidente, constante, complète de la nullité et des dangers de la philosophie *inquisitive*, et de la force et des avantages de la philosophie *démonstrative* ; le moyen, enfin, de nier que l'histoire de la philosophie n'est que la confirmation, la preuve de la vérité de l'oracle de saint Paul, que la raison cherchant *seule* la sagesse ne rencontre que la folie : *Sapientiam quærunt e stulti facti sunt!*

Qu'a-t-il donc fait M. de Bonald, suivi par d'autres encore, dans cette carrière de loyauté et d'honneur en fait de polémique? Il n'a tenu aucun compte des vastes développements que nous avions donnés à nos idées touchant la *méthode;* il n'a pas dit un seul mot des démonstrations sur lesquelles nous avions assis nos affirmations. Il a reproduit ces affirmations, en les isolant de tout l'appareil qui en relève la justesse et l'importance, et en fait connaître le sens et la portée ; et, au moyen d'affirmations contraires, n'ayant aucun sens lorsqu'elles n'en ont pas un erroné, et au moyen de pitoyables sophismes, il a tâché de rendre ridicules ou odieuses nos affirmations à nous, et il est venu, tout gratuitement, nous taquiner à leur sujet.

Et c'est là tout ce que notre adversaire a fait dans sa première invective contre nous. En voyant donc que c'était un

parti pris pour lui, de ne pas faire attention à nos preuves, qu'avons-nous fait nous à notre tour, la première fois que nous lui avons répondu, par notre brochure *Sur la vraie et la fausse philosophie?* Au lieu de parler nous-même, nous avons fait parler son propre père, pour la défense duquel il avait, à ce qu'il a dit, commencé sa polémique contre nous. Nous lui avons opposé les éloquentes pages touchant la *méthode philosophique* que l'auteur de la *Législation primitive* a tracées dans ses *Recherches*, et dans lesquelles, en s'appuyant, lui aussi, sur l'histoire de la philosophie ancienne et moderne, et en rappelant « à l'*expérience de la philosophie* (sic) » les philosophes chercheurs qui ne veulent d'autre philosophie que la *philosophie de l'expérience*, il nous a donné le plus beau commentaire des mots de saint Paul, *Sapientiam* QUÆRUNT *et stulti facti sunt*, qu'il a pris lui aussi pour son point de départ; il a fait le plus triste tableau de toute philosophie qui met de côté la foi aux traditions, commence par le doute, et ne marche que par la raison; il a flétri des traits les plus poignants, et a tourné en ridicule la philosophie *inquisitive;* il n'a pas même épargné les prétentions orgueilleuses des philosophes chercheurs appartenant à l'*Université;* et enfin il a fourni la démonstration plus complète et sans réplique de ces propositions qui renferment toute notre méthode philosophique : *Que la philosophie inquisitive est sans base et sans résultat; qu'elle n'est rien, lorsqu'elle n'est funeste; et que la vraie philosophie, la philosophie utile et solide n'est que la philosophie prenant son point de départ dans le principe de foi aux vérités sociales, universelles, aux traditions; c'est-à-dire la philosophie que nous appelons* DÉMONSTRATIVE.

Nous avions particulièrement insisté, dans cette première réplique, sur ce morceau de M. de Bonald père, morceau si admirable de force, de clarté, d'élégance et de grâce, qui décèle dans celui qui l'a tracé le grand écrivain autant que le vrai philosophe, et que nous reproduisons encore ici pour faire plaisir à nos lecteurs. On ne peut assez les lire ni assez les citer, ces belles pensées du génie chrétien :

« Nous cherchons, a-t-il dit, le principe de nos connais-
« sances *dans nos idées et dans nos sensations;* mais ces idées
« et ces sensations sont *nous-mêmes* qui pensons et qui sen-

« tons. Nous jugeons donc de nos idées et de nos sensations « avec nos idées et nos sensations, et nous n'avons pour aper- « cevoir, distinguer, classer les diverses opérations de notre « esprit sur les idées et les sensations que notre âme, notre « esprit qui les reçoit, ou plutôt qui est lui-même les unes et « les autres. Mais notre esprit n'est qu'un instrument qui nous « a été donné pour connaître ce qui est *hors de nous*, et lors- « que nous l'employons à s'étudier lui-même, nous le faisons « servir tout à la fois et d'instrument pour opérer et de matière « même de notre opération : LABEUR INGRAT ET SANS « RÉSULTAT.

« Au lieu d'attacher le *premier anneau* de la chaîne de nos « connaissances à quelque point fixe *hors de l'homme*, cet « anneau, nous le tenons d'une main, et nous étendons la « chaîne de l'autre; et nous croyons la suivre lorsqu'elle nous « suit. *Nous prenons en nous-mêmes le point d'appui sur le- « quel nous voulons nous élever;* en un mot, nous nous pen- « sons nous-mêmes : ce qui nous met dans la position d'un « homme qui voudrait se peser lui-même *sans balance et sans « contre-poids*. JOUETS DE NOS PROPRES ILLUSIONS, « nous nous interrogeons nous-mêmes, et NOUS PRENONS « L'ÉCHO DE NOTRE PROPRE VOIX POUR LA RÉPONSE DE « LA VÉRITÉ : C'EST AU DEHORS QU'IL FAUT DIRI- « GER NOS RECHERCHES.

« Il ne faut donc *commencer l'étude de la philosophie* mo- « rale par dire, JE DOUTE; car alors, il FAUT DOUTER « DE TOUT, et même de la langue dont on se sert pour ex- « primer son doute : ce qui est autant une illusion de l'esprit « et PEUT-ÊTRE UNE IMPOSTURE; mais il est, au con- « traire, *raisonnable*, il est *nécessaire*, il est surtout *philoso- « phique* de commencer par dire, JE CROIS. Sans cette « croyance préalable des VÉRITÉS GÉNÉRALES qui sont « reconnues, sous une expression ou sous une autre, *dans la « société humaine*, considérée dans la généralité la plus abso- « lue, et DONT LA CRÉDIBILITÉ EST FONDÉE SUR LA PLUS « GRANDE AUTORITÉ POSSIBLE, l'AUTORITÉ DE LA RAI- « SON UNIVERSELLE, il n'y a *plus de base à la science, « plus de principes aux connaissances humaines, plus de « point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de*

« *la chaîne des vérités, plus de signe auquel on puisse distin-* « *guer la vérité de l'erreur;* plus de *raisonnement*, PLUS « DE RAISON, en un mot: IL N'Y A PLUS MÊME DE « PHILOSOPHIE à espérer; et il faut se résigner à vivre dans « le *vide* des opinions humaines, des contradictions et des in- « certitudes pour finir par le dégoût de toute vérité, et bien- « tôt par l'oubli de tous les devoirs.

« IL FAUT DONC COMMENCER PAR CROIRE QUEL- « QUE CHOSE, si l'on veut savoir quelque chose. Car, si « dans les choses physiques *savoir* est *voir* et *toucher*; en « morale, c'est *croire* ce qu'on ne peut saisir par le rapport des « sens. Ainsi, IL FAUT CROIRE SUR LA FOI DU GENRE « HUMAIN LES VÉRITÉS UNIVERSELLES, et par consé- « quent nécessaires à la conservation de la société; comme on « croit, sur le témoignage de quelques hommes, les vérités « particulières utiles à notre existence individuelle. » (RECHER-CHES, tom. I, pag. 113-115.)

Or, qu'on compare ce magnifique morceau avec ce que nous nous avions dit dans nos Conférences sur la philosophie *inquisitive* et *démonstrative*, et dont nous venons de donner un résumé, et l'on verra que nous n'avons dit ni plus ni moins, touchant la *méthode philosophique*, que ce qu'en avait dit M. de Bonald père; à l'exception pres que M. de Bonald l'a dit mieux que nous, et qu'il a eté plus explicite que nous, plus formel, plus énergique et plus tranchant.

Ne devions-nous donc pas espérer que M. de Bonald fils, qui n'avait tenu aucun compte de nos développements sur la *philosophie de la foi* et la *philosophie du doute,* aurait tenu compte au moins des développements que son pere avait donnés sur le même sujet, et que nous lui avions mis sous les yeux? Nous l'avions espéré en effet. Mais il paraît que nous nous étions formé une bien mince idée de l'intrépidité philosophique de notre adversaire, lorsque nous avons cru qu'il n'oserait traiter les doctrines de son père avec le même dédain qu'il a montré pour les nôtres. Car le voilà dans son dernier écrit, auquel nous répondons ici, qui nous répète avec un air imperturbable, et dans les mêmes termes que la premiere fois, les mêmes objections dirigées contre notre *méthode philosophique*, comme si c'était du nouveau, et comme si elles

n'avaient pas été victorieusement et péremptoirement réfutées d'avance par son propre père.

Le voici, par exemple, nous reprochant de nouveau (page 143) d'avoir dit que *la philosophie inquisitive est sans résultat:* sans s'inquiéter le moins du monde de ce que c'est son père qui, on vient de le voir, l'a dit avant nous et l'a prouvé par des arguments auxquels il n'y a rien à opposer. Il en est de même de tout le reste.

On sent donc bien que nous n'avons pas à nous occuper ici de ce réchauffé, et que nous ne pouvons pas répéter toujours les mêmes réponses, parce qu'il plaît à M. de Bonald de répéter toujours les mêmes objections. D'ailleurs, nos lecteurs savent bien à quoi s'en tenir sur *notre méthode.* Ils ont sous leurs yeux nos *Conférences*, où cette méthode est exposée au long et appuyée sur l'histoire de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. Et ils ont aussi sous leurs yeux notre brochure *Sur la vraie et la fausse philosophie*, dont les paragraphes 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, renferment l'apologie, la défense de cette même méthode, et qui sont restés jusqu'à présent sans réponse. En voilà donc assez pour le public. Quant à notre adversaire, qui paraît s'être fait une loi toute nouvelle en matière de discussion, de se bien garder de rendre justice aux observations de son adversaire et de les indiquer même, toute réplique serait complétement inutile.

§ XXIII. *Les objections de l'école cartésienne contre la méthode chrétienne, reposant toutes sur un sophisme.—Preuves que saint Augustin et saint Thomas ont pris dans la foi le point de départ de leur philosophie, et que les Pères de l'Église, tout en combattant les faux philosophes par le raisonnement, n'en sont pas moins partis de l'*ORDRE DE FOI POUR ARRIVER A L'ORDRE DE CONCEPTION.—*Vrai état de la question* SUR LA MÉTHODE, *état que M. de Bonald a l'air de ne pas comprendre. — Fausses interprétations qu'il a données à deux passages de saint Augustin. — Averti d'avance du sophisme sur lequel il s'appuie, on ne conçoit pas qu'il y soit revenu.*

MAIS nous ne pouvons nous empêcher, dans l'intérêt de la question dont il s'agit, de prévenir nos lecteurs que tous

les reproches que nous font M. de Bonald et ses amis les *rationalistes*, au sujet de la *méthode*, portent perpétuellement sur un sophisme.

Ce sophisme est que ces messieurs confondent toujours le *point de départ* de la philosophie et la *manière de discuter* avec les philosophes. Cependant ce sont des choses bien différentes en philosophie : tout comme à la guerre, autre chose est l'*arme* dont on fait usage contre l'ennemi, et autre chose est le *point dont on part* pour aller au combat.

Entendez, en effet, M. de Bonald disant d'un air victorieux : « Chaque philosophe prend le point de départ qu'il veut; mais « *tous le prennent dans la raison.* (Qui vous l'a dit?) Saint Au- « gustin et Descartes le prennent, comme nous l'avons dit (ce « qui n'est pas une raison pour qu'il en soit ainsi), dans la cer- « titude de leur existence. Saint Thomas le prend avec les Gentils « dans le mouvement des corps, qui, ne pouvant évidemment « naître de lui-même, a été par conséquent communiqué : « *Omne quod movetur ab alio movetur*; et de ce seul axiome « il s'élève à la CONNAISSANCE DE DIEU ET DE SES « ATTRIBUTS. » (Pag. 143 et 144.)

Entendez encore M. de Bonald nous reprochant, au même endroit, d'avoir affirmé que *l'opinion et la pratique des Pères de l'Église est de partir de l'ordre de foi pour arriver à l'ordre de conception*, et nous disant avec une parfaite assurance : « Nous venons de *montrer* que l'opinion et la prati- « que des Pères ont été toutes contraires, et que saint Augustin « et saint Thomas ont pris leur point de départ dans l'ordre de « conception ou dans la lumière de la raison. »

Mais ces exemples que notre critique vient d'indiquer, et qu'il appelle emphatiquement *démonstrations*, ne *démontrent* que ceci, savoir que saint Augustin s'est servi d'un argument puisé dans l'ordre naturel pour confondre les sceptiques niant que l'homme puisse être certain de rien ; et que saint Thomas a fait usage d'arguments du même genre pour réfuter les philosophes gentils niant que le monde et le mouvement par lequel s'accomplissent tous les phénomènes du monde sont l'œuvre de Dieu. Mais ces exemples ne *démontrent* pas du tout que saint Augustin et saint Thomas ont pris le point de départ de *leur philosophie* A EUX en dehors des croyances universelles et de l'ordre

religieux. Encore moins ces exemples *démontrent-ils* que c'est par l'axiome, *que tout ce qui se meut est mû par un autre*, que saint Thomas, en particulier, *s'est élevé* LUI *à la connaissance de Dieu et de ses attributs*. Cette affirmation tranchante, à force d'être absurde, devient ridicule. L'on sait que, ayant fait son éducation chez les Bénédictins, et qu'ayant été nourri et imbu, dès l'enfance, des vrais principes chrétiens, c'est par l'humble foi et par la méditation du crucifix que saint Thomas s'est *élevé,* LUI, à un si haut degré, *dans la connaissance de Dieu et de ses attributs*, quoiqu'il ait parfois *démontré aux autres,* qui n'avaient pas la foi chrétienne, *Dieu et ses attributs* par le raisonnement et *par la lumière naturelle de la raison.*

Quant à saint Augustin, au chapitre quatrième de son troisième livre *Contre les académiciens*, portant ce titre : QU'ON NE PEUT PERCEVOIR LA VÉRITÉ QUE PAR LE SECOURS DE DIEU : *Veritatem nisi divina ope non percipi,* aussi bien que dans ses livres *de Utilitate credendi*, *de Ordine*, *de Magistro*, il a formellement déclaré que *sa philosophie à lui n'était que la religion chrétienne*, et que, tout en combattant les impies par le *raisonnement*, il prenait toujours dans sa foi à la parole de Dieu le *point de départ* de ses *disputes.* Voilà donc saint Augustin distinguant, lui aussi, ce que nos adversaires confondent, le *point de départ* de philosopher pour son propre compte et le procédé qu'il faut suivre avec les incrédules.

Or, en présence d'un pareil fait que nous avions mis sous les yeux de notre critique, en nous servant des mêmes expressions que saint Augustin (*De la vraie philosophie*, pag. 54), venir de nouveau nous soutenir que le *point de départ* de la philosophie, de la science de ce Père et de saint Thomas (de ces deux hommes qui n'ont été de grands savants que parce qu'ils ont été de grands CROYANTS) *n'a pas été la foi*, *mais la raison* ; l'affirmer de ces deux docteurs, en se fondant sur ce qu'ils ont *combattu* les incrédules par la *raison* et non par la *foi*, c'est, nous le répétons, prendre leur manière de combattre les philosophes pour le point de départ de leur philosophie, c'est se montrer bien intrépide, c'est jouer au sophisme, et c'est sur ce *sophisme* que pivotent tous les paralogismes que M. de Bonald et ses complices nous opposent au sujet de la *méthode*.

Car la question, à ce sujet, n'est que celle-ci : « Doit-on com-

mencer par croire à certaines vérités ? ou bien doit-on commencer par douter de tout, par nier tout, pour arriver à la certitude et à la vérité? En d'autres termes : De ces deux méthodes, la méthode *démonstrative* et la méthode *inquisitive*, quelle est la vraie méthode, la méthode sûre et solide? et quelle a été suivie par les Pères et les docteurs de l'Église? » Mais il n'a jamais été question si l'on doit, oui ou non, procéder par le *raisonnement*, en combattant les incrédules, les sceptiques et les athées, qui rejettent toute révélation et ne se retranchent que sur le raisonnement

M. de Bonald, nous prouvant donc que saint Augustin a procédé par le *raisonnement* avec les manichéens, est M. de Bonald confondant la question, parlant en dehors de la question, et n'y répondant pas. En effet, quand et où avons-nous dit qu'il faut procéder par les autorités de la foi avec des personnes qui ne les admettent pas? Nous savons que non-seulement saint Augustin et saint Thomas, mais Tertullien, Origène, Lactance, Arnobe et tous les apologistes anciens et modernes de la religion, jusqu'à Fénelon et Bergier, ont procédé *par le raisonnement* avec les dualistes, les panthéistes, les matérialistes. Les *raisonnements* de ces grands hommes font même presque tous les frais de notre deuxième volume des *Conférences*. Nous-même, qui sommes à peine leur écolier, nous n'avons point *procédé* par une autre voie avec des philosophes de la même espèce. Nous avons fait pour eux une conférence expresse sur les *Preuves* RATIONNELLES du dogme de la création. (XVe confér.) Mais de ce que les plus grands hommes du christianisme ont adopté ce procédé, s'ensuit-il qu'ils n'ont pas pris dans les croyances et les doctrines de la foi le point de départ de leurs discussions? S'ensuit-il qu'il est faux que, *suivant l'opinion et la pratique des Pères* de l'Église, *l'ordre de foi doit précéder l'ordre de conception*?

L'illustre auteur de la *Législation primitive* ayant, comme on vient de l'entendre, stigmatisé dans les termes les plus énergiques la folle idée de commencer par le *doute* au lieu de commencer par la foi, et ayant lui-même puisé dans les certitudes et les splendeurs de la foi ces convictions sur Dieu et sur l'âme qui l'ont fait si éloquent et si sublime dans le développement de ces graves sujets, n'a fait que *suivre l'opinion et la*

pratique des Pères, nous apprenant à *partir de l'ordre de foi pour arriver à l'ordre des conceptions.* Il a procédé, lui aussi, par le *raisonnement* avec ses adversaires; mais il n'a été si fort dans ses raisonnements que parce qu'il avait commencé par croire et qu'il était un catholique zélé et parfait, n'ayant jamais *douté* de sa foi. Comment donc M. de Bonald fils a-t-il pu s'oublier au point de nous faire un reproche d'avoir dit, nous, ce que son propre père a dit et fait avant nous et mieux que nous, et avec tant de succès? C'est, encore une fois, parce que M. de Bonald fils n'a pas voulu comprendre qu'en philosophie autre chose est l'arme dont on fait usage avec *ses adversaires*, et autre chose est le point dont on part pour faire de la philosophie

C'est aussi pour avoir toujours confondu des choses si différentes, et n'avoir pas voulu se faire une idée claire du point en litige, que notre critique est revenu nous parler de saint Augustin avec la même niaiserie que la première fois.

Dans sa première lettre, M. de Bonald nous avait affirmé deux choses : 1° que « saint Augustin, en disputant avec les « académiciens, avait dit : Commençons par une première « vérité : Je sais que j'existe, *scio me vivere;* » et 2° que la méthode de Descartes était la même méthode que celle de saint Augustin. Or, dans notre première réponse nous avons prouvé : 1° que saint Augustin, « en disputant avec les académiciens, » n'a pas dit ce que M. de Bonald lui a fait dire ; et 2° que, saint Augustin aurait-il dit cette parole, que son prétendu *Je sais que j'existe* n'aurait rien à faire avec le *Je pense, donc je suis* de Descartes. Saint Augustin, avions-nous dit à M. de Bonald, n'aurait prononcé son mot que, comme vous l'avouez vous-même, pour *confondre les académiciens ;* tandis que Descartes aurait prononcé le sien pour *former le philosophe.* Le *Je sais que j'existe* de saint Augustin n'aurait été qu'un argument pour prouver AUX AUTRES cette vérité : *Que l'homme peut connaître* CERTAINEMENT *quelque chose,* contre la doctrine académique renfermée dans ce principe, que *l'homme ne peut rien connaître certainement, pas même qu'il existe.* Tandis que le *Je pense, donc je suis* de Descartes est, pour ce philosophe, le principe de toute évidence, de toute philosophie, par lequel l'homme peut arriver à la connaissance, à la conquête de toute vérité POUR LUI-MÊME. Saint Augustin aurait, par cette

preuve irrécusable, démontré l'insuffisance de l'Ἐποχή académique, sans que pourtant cette proposition *Je sais que j'existe* fût le point de départ de sa philosophie. Vous avez confondu, avions-nous dit encore à M. de Bonald, des choses tout à fait différentes; la philosophie *subjective* et la philosophie *objective;* le point de départ d'une philosophie avec la méthode de démontrer une vérité. Nous avions mis sous les yeux du vicomte un passage des livres de saint Augustin (pag. 54) contre les académiciens, dans lequel ce grand docteur déclare de la manière la plus explicite et la plus formelle que le point de départ DE SA PHILOSOPHIE et même toute sa philosophie n'était que la religion. Nous avions encore cité à M. de Bonald un autre passage de saint Augustin obligeant l'académicien Navigius à reconnaître, à avouer qu'il savait certainement qu'il vivait, *Scio me vivere,* et par conséquent que l'homme peut être certain de quelque chose. Or dans sa nouvelle levée de boucliers que fait M. de Bonald, il reconnaît qu'en effet le passage de saint Augustin ne se trouve pas à l'endroit qu'il avait indiqué, et là-dessus, quoique de la plus mauvaise grâce possible, il nous donne raison. Mais il ajoute : « Ce texte ne se trouve pas moins « en saint Augustin, dans le LIVRE de la Trinité (1). » Et cette fois, afin de ne pas se tromper de nouveau, il cite le même texte sur l'autorité de Pascal et du père Rosaven. Ce texte le voici ; nous copions la traduction qu'il en a donnée : « Il y a en « nous, dit ce grand docteur, une science par laquelle nous sa- « vons que nous vivons, et ici un ACADÉMICIEN n'a pas la « ressource de dire : « Peut-être que vous dormez sans le savoir, « peut-être rêvez-vous... » Mais celui qui est certain de savoir « qu'il vit ne dit pas : *Je sais que je veille,* mais : *Je sais que* « *je vis.* Soit donc qu'il dorme ou qu'il veille, il vit, et les rêves « ne peuvent pas mettre sa science en défaut sur ce point, parce « qu'il n'appartient qu'à celui qui vit de dormir et de rêver. De « même l'académicien n'objectera rien contre cette science, « en disant : *Vous êtes fou peut-être, et vous n'en savez rien,* « puisque rien ne ressemble mieux à ce que voient les hommes « sensés que ce que voient les fous. Mais un fou est vivant, et pour

---

(1) Ce n'est pas *un livre* mais plusieurs LIVRES que saint Augustin a écrit *sur la Trinité.*

« réfuter les académiciens, on ne dit pas : *Je sais que je ne suis* « *pas fou*, mais JE SAIS QUE JE VIS, *Scio me vivere*. JAMAIS « DONC ON NE PEUT NI ERRER NI MENTIR EN DI- « SANT QU'ON SAIT ÊTRE VIVANT. » Or, ou nous ne savons pas lire, ou ce beau passage de saint Augustin n'est évidemment autre chose qu'un bel argument, le même argument qu'on a toujours fait, qu'on fait, qu'on fera toujours, contre les ACADÉMICIENS sceptiques affirmant que *l'homme ne peut être certain de rien, pas même de sa propre existence.* Et c'est bien avec raison que le père Rosaven, comme nous l'assure M. de Bonald, l'a opposé à M. de Lamennais affirmant lui aussi que l'homme ne peut pas dire : *Je suis*, sans le témoignage du sens commun. Mais le même passage ne signifie pas, ne peut pas signifier que saint Augustin a fait du mot *Scio me vivere*, ainsi que le prétend M. de Bonald *et son école*, le point de départ, la base de toute sa philosophie, ni « que le cartésianisme avait déjà pris racine du temps de saint « Augustin, et que saint Augustin était cartésien (sic). » (P. 148.) Car saint Augustin a déclaré au contraire, comme on vient de l'entendre, que le fondement de sa philosophie était la religion. Ainsi il est acquis à la discussion que M. de Bonald s'est doublement trompé par rapport au texte en question, 1° en affirmant que ce texte se trouve là où il n'est pas ; 2° en lui donnant une signification qu'il n'a pas. Nous avions donc eu raison de lui faire remarquer cette double méprise. Pourquoi donc se fâcher tant et nous en vouloir autant que si nous avions tué son père?

« Pour soutenir ce vicieux système (la méthode *démonstra-* « *tive*), dit encore M. de Bonald, on allègue ces paroles de saint « Augustin : *Naturæ ordo ita se habet, ut cum aliquid disci-* « *mus rationem præcedat auctoritas;* c'est-à-dire, l'ordre na- « turel, *dans ce que nous apprenons*, est que l'autorité précède « la raison. Et cependant saint Augustin, après avoir dit ces « paroles, ajoute tout de suite : Commençons donc par la raison. « Il est donc évident que le sens de ces passages a été mal in- « terprété par le P. Ventura. » (Pag. 145.) Nous en demandons pardon à M. le vicomte : quelle que soit la question à l'occasion de laquelle saint Augustin a écrit ces mots, il *est évident* et *très-évident* que ces mots renferment un principe, une maxime *générale* de saint Augustin, pour tous les cas où il s'agit d'*ap-*

prendre. Il est *évident* aussi et très-évident, par l'interprétation même que notre critique a donnée de ce principe, que saint Augustin, à l'endroit cité, a distingué, lui encore, deux choses : 1° la nécessité que l'autorité précède la raison lorsqu'il s'agit d'*apprendre*, et 2° la nécessité de commencer par la raison lorsqu'il s'agit de *disputer*. Dans le premier cas, pour saint Augustin, il est de toute nécessité de commencer par se soumettre à l'autorité, c'est-à-dire, par *croire ;* et une grande partie du livre d'où sont tirées ces paroles, et que M. de Bonald n'a pas eu peut-être le temps de lire en entier, n'est qu'un large commentaire de ce même principe : *Que, lorsqu'il s'agit d'*APPRENDRE, *il faut que la soumission à l'autorité précède la raison*. C'est dans le second cas, c'est-à-dire, lorsqu'on *dispute*, qu'il est permis, toujours pour saint Augustin, de commencer par la *raison*. Or, nous avons *allégué* les mots en question, pour prouver que *l'autorité doit précéder le raisonnement*, non pas lorsqu'on *dispute*, mais lorsqu'on veut faire de la philosophie pour son propre compte, lorsqu'on veut parvenir à des vérités qu'on ne connaît pas, c'est-à-dire, lorsqu'on veut *apprendre*, parce que c'est alors qu'il faut commencer par croire à des vérités qu'on connaît, qu'il faut commencer par admettre, sur le témoignage de l'autorité universelle, des vérités universellement admises, sous peine, comme l'a dit M. de Bonald, *de ne pouvoir atteindre aucune vérité, et même de ne pouvoir plus raisonner. Il est* donc *évident* que nous avons pris le texte de saint Augustin dans son véritable sens, dans son sens légitime et naturel; que nous l'*avons interprété* TRÈS-BIEN, et que notre adversaire, pour pouvoir affirmer avec tant de franchise, que *nous l'avons* MAL *interprété*, a dû faire violence au texte et à lui-même.

Cela est d'autant plus incompréhensible de la part de notre critique, que, dans notre première réponse, nous l'avions averti du *sophisme* qui fait ici tous les frais de sa dernière réplique sur ce sujet; qu'il a emprunté à nous-même le passage de saint Thomas qu'il a retourné contre nous, et qu'il n'a tenu aucun compte de l'endroit de notre première réponse où nous avions déjà clairement et formellement distingué ce que nous venons de distinguer encore ici. Cet endroit, le voici, tel qu'il se trouve à la page 33 de notre brochure *Sur la vraie et la fausse philosophie*

« Vous m'opposez, avions-nous dit à M. de Bonald, Fénelon « disant que la philosophie c'est la raison, et que, dans ce genre, « on ne doit suivre que la raison. Mais est-ce que j'ai dit par « hasard que la vraie philosophie doit être le *délire?* VOUS CON- « FONDEZ encore à cet endroit le POINT *de départ de la philo-* « *sophie* avec les *allures qui lui sont propres.* Certainement, « la philosophie ne prend pas ses arguments et ses preuves dans « les Écritures saintes, dans les décisions des papes et des con- « ciles, dans la tradition chrétienne : *ce serait tout simplement* « *de la théologie.* La philosophie *puise au raisonnement, pro-* « *cède par le raisonnement.* C'est ainsi qu'ont procédé Fénelon « et M. de Bonald ; c'est ainsi qu'a procédé saint Thomas lui- « même dans son immortel ouvrage, *la Somme contre les Gen-* « *tils,* parce que, dit-il, on peut réfuter les juifs par l'Ancien « Testament, et les hérétiques par le Nouveau ; mais quant aux « païens, qui n'admettent ni l'un ni l'autre, il est nécessaire de « recourir à la raison naturelle, à laquelle tout le monde est « obligé de se rendre. Mais est-ce que la philosophie est dispen- « sée, pour cela, de commencer par la *foi naturelle* (QUE VOUS « CONFONDEZ AVEC LA FOI THÉOLOGIQUE), par la foi aux pre- « miers principes, aux croyances, aux traditions de l'humanité? « Vous le croyez. Mais saint Thomas vous donne tort, puisque, « tout en procédant par la *voie du raisonnement,* dans l'ou- « vrage que je viens de citer, il n'a pas moins pris *son point de* « *départ* dans la foi catholique, dans la vérité catholique, et il « n'a pas moins fait pour cela un traité, un cours de la plus so- « lide et de la plus haute philosophie. Mais quel besoin ai-je de « vous citer saint Thomas, puisque votre père lui-même, comme « vous venez de le voir, non-seulement vous donne tort, mais « vous écrase de toute la force de son raisonnement, de tout le « poids de son autorité. »

Voilà ce que nous avions répondu, dès la première fois, à M. de Bonald. On le voit donc : nous avions, par cette réponse, mis à nu le sophisme dont il s'était enveloppé pour nous atteindre. Nous avions bien distingué le point de départ de la philosophie chrétienne, dans la foi aux croyances universelles et religieuses, et sa manière de procéder avec les incrédules par la *raison;* le rôle propre de la théologie et celui de la philosophie, et leurs *allures* respectives. Nous avions, par rapport à la mé-

thode, expliqué notre pensée d'une manière si nette et si claire, que toute méprise *involontaire* à cet égard était devenue impossible. Notre adversaire a eu sous ses yeux ce morceau, puisqu'il s'est attaché à le réfuter. Et c'est en présence d'une explication si formelle, si précise, si catégorique, que M. de Bonald est venu une seconde fois nous attaquer par les tirades qu'on vient de lire, aussi pitoyables par la forme que par le fond. D'autres ont appelé tout cela de l'outrecuidance, de l'impudence en matière de discussion. Nous nous contenterons de ne l'appeler que de l'oubli.

§ XXIV. *Nouveau développement de la question* DE LA MÉTHODE. — *L'auteur de la* LÉGISLATION PRIMITIVE *partisan quand même de la méthode* DÉMONSTRATIVE *ou chrétienne. — Parfaite conformité de sa doctrine et de la doctrine de l'auteur des* CONFÉRENCES *avec la doctrine de saint Thomas. — Ce grand docteur a vraiment fustigé même le rationalisme modéré. — M. de Bonald fils en flagrante opposition, à ce sujet, avec son père et avec saint Thomas.*

ON nous dit encore que « la raison nous a été donnée pour nous conduire à la foi. » (Pag. 157.) C'est vrai. « Une fois « que l'on admet, a dit l'auteur de la *Législation primitive*, « les vérités universelles, il est plus facile qu'on ne pense d'a- « mener, de conséquence en conséquence, un bon esprit, et sur- « tout un cœur droit, à reconnaître, dans une réunion d'hommes « plutôt que dans une autre, une application plus juste et plus « conséquente de ces mêmes vérités, c'est-à-dire, à lui faire trou- « ver dans une société (dans la vraie Église), à l'exclusion de tou- « tes les autres, une autorité suffisante pour exiger une croyance « raisonnable à des vérités positives et d'application (les dogmes « et les lois catholiques), mais qui sont toutes aussi nécessaires « que les vérités métaphysiques, et même d'une nécessité plus « sociale, si on peut le dire, et plus immédiatement liées à l'or- « dre public et au bonheur personnel. Je dis une *autorité suf- « fisante*, car les hommes, pour se décider à croire ou à rejeter « des vérités de l'ordre moral, ont à choisir plutôt entre des

« autorités qu'entre des évidences. » (*Recherch.*, vol. I, p. 117.) D'après cette grave et profonde doctrine de M. de Bonald père, que nous avions mise sous les yeux de M. de Bonald fils (*De la vraie philosophie,* pag. 34), et dont celui-ci n'a tenu aucun compte, pas plus que de tout le reste; d'après cette doctrine, renfermant en peu de mots la méthode philosophique *démonstrative,* la vraie méthode philosophique chrétienne, l'homme qui commence, comme s'était exprimé le même auteur quelques pages plus haut (*Recherches,* tom. I, pag. 113), par la « croyance préalable des vérités générales qui sont reconnues, « sous une expression ou sous une autre, dans la société hu« maine, considérée dans la généralité la plus absolue, et dont « la crédibilité est fondée sur la plus grande autorité possible, « l'autorité de la raison universelle, » c'est-à-dire l'homme qui commence par croire à la vérité de l'existence d'un Dieu, de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses de l'autre vie, de la loi morale et de la nécessité d'une religion, *est amené,* par le raisonnement, *plus facilement qu'on ne pense,* aux portes de l'Église. C'est la doctrine de saint Thomas appelant ces mêmes vérités la PRÉFACE, les PRÉAMBULES DE LA FOI, *Præambula fidei.* C'est la doctrine de saint Thomas, que nous avons souvent rappelée dans nos Conférences, et que nous avons même suivie dans la pratique; car, nous le répétons encore, dans ces Conférences, nous ne voulons que mener le rationaliste, l'incrédule, à la foi *par la raison.* L'homme social a nécessairement les notions de Dieu, de l'âme, de l'autre vie, de la loi morale et d'une religion, parce que ces notions se trouvent dans toute société humaine, *dans la société considérée dans la généralité la plus absolue,* et que ces notions sont le patrimoine inaliénable de l'humanité. La question n'est donc pas de savoir si l'homme social, en commençant par croire *ces vérités universelles, dont la crédibilité est fondée sur la plus grande autorité possible, l'autorité de la raison universelle,* peut oui ou non parvenir, *par le raisonnement,* à la foi, à l'Eglise chrétienne. Cette doctrine est admise par tout le monde, les rationalistes exceptés, et elle est confirmée par le fait des succès qu'en suivant cette méthode, obtiennent tous les jours les apologistes de la religion. C'est là, encore une fois, ce que nous essayons nous-même, et c'est dans cette intention que

nous insistons tant sur la nécessité de *croire d'abord aux vérités générales.* La question est celle-ci : L'homme social, commençant par se dépouiller de toutes les connaissances qu'il a reçues de la société, par nier tout, par se nier conséquemment lui-même, et ne partant que d'un doute ou d'une négation absolue, peut-il, oui ou non, arriver à saisir la vérité claire, précise, certaine, sur ces sujets mêmes, qui sont en dehors de l'enseignement de la foi, et qui doivent y conduire? M. de Bonald fils, d'accord avec une certaine nuance de l'école cartésienne, prétendant s'appuyer sur Descartes, répond à cette question, comme les rationalistes : OUI. Son père répond positivement : NON, en déclarant que *si l'on commence par dire :* JE DOUTE, *il faut douter de tout, et même de la langue dont on se sert pour exprimer son doute; que ce doute,* prétendu méthodique, *est autant une illusion qu'une imposture; qu'il est au contraire raisonnable, nécessaire et surtout philosophique de commencer par dire :* JE CROIS; *et que, sans cette croyance préalable des vérités générales, il n'y a plus de base à la science, plus de principes aux connaissances humaines, plus de point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne des vérités, plus de signe auquel on puisse distinguer la vérité de l'erreur, plus de raisonnement, plus de raison, plus de philosophie, et il faut se résigner à vivre dans le vide des opinions humaines, des contradictions et des incertitudes, pour finir par le* DÉGOUT *de toute vérité, et bientôt, par l'oubli de tous les devoirs* (*Recherches*, vol. I, pag. 113). Or, entre ces deux témoignages de M. de Bonald fils, disant : OUI, et celui de M. de Bonald père, répliquant : NON, le choix ne saurait être douteux. Il est vrai que M. de Bonald fils a osé, avec un singulier sans-façon, affirmer que son père, en disant ce qu'on vient de lire sur le doute cartésien, *s'est trompé.* Mais ce n'est pas une raison pour croire que ce grand homme se soit, en cela, effectivement trompé; d'autant plus que le fils n'est que littérateur, tandis que le père était philosophe et grand philosophe, malgré ses quelques méprises en philosophie ; d'autant plus que le fils est cartésien (il le croit au moins), et que le père ne l'était pas du tout ; que le fils parle sans se rendre assez compte de ce qu'il dit, et que le père, ayant à la main l'histoire de cette philosophie du doute ancienne et moderne, a prouvé de la manière

la plus éclatante l'exactitude et la vérité de ses affirmations.

Mais il y a mieux encore. Saint Thomas lui-même est tout à fait de l'avis de M. de Bonald père. Dans ce fameux passage, dont nous avons plus haut cité quelques lignes, et que nous avons exposé dans nos Conférences (Conf. I, § 9, p. 37); dans ce passage, sur lequel se sont appuyés tous les modernes apologistes du christianisme, pour démontrer la nécessité d'une révélation ; dans ce passage, auquel notre habile critique ne s'est pas cru obligé de faire la plus petite attention, le Docteur angélique a démontré, par des arguments sans réplique, que la raison humaine *toute seule* est *impuissante* à saisir la vérité d'une manière *facile*, *claire*, *certaine* et *sans mélange d'erreurs*, même touchant les sujets du ressort de la raison, *ad quæ ratio perfingere potest ;* et en prenant, pour exemple, l'existence de Dieu, il prouve l'impossibilité où est l'homme d'arriver par la seule raison à la connaissance du véritable Dieu. Saint Thomas a bien, lui, par des *raisonnements* de toute espèce, et *indépendamment* des témoignages des Écritures saintes, démontré l'existence de Dieu et de tous ses attributs, ainsi que l'ont fait plus tard Fénelon et M. de Bonald père lui-même. Mais de ce que ces grands hommes ont démontré *par le raisonnement*, contre les athées et les déistes, la vérité des notions sur Dieu et sur ses perfections, notions qu'ils avaient apprises à l'école du christianisme (où seulement, dit l'auteur de la *Législation primitive,* elles se trouvent dans toute leur pureté), il ne s'ensuit pas que l'homme, en dehors de cette lumière et de ce secours, en partant du doute absolu, puisse s'élever à la connaissance claire, certaine, pure et parfaite de Dieu, *par le raisonnement.* Quant à cette prétention, saint Thomas a déclaré, dans les termes les plus précis et les plus forts, que « si l'homme n'avait « d'autre moyen de connaître Dieu que sa raison, le genre hu« main tout entier resterait dans les ténèbres les plus épaisses « de l'ignorance, par rapport à cette grande et importante vérité : « *Si sola rationis via ad cognoscendum Deum pateret, hu*« *manum genus in maximis ignorantiæ tenebris remaneret.* »

Fondé sur cette doctrine, et en citant ce passage si explicite et si formel de l'Ange de l'école, nous avions dit que saint Thomas *a écrasé de toute la puissance de son génie, non-seulement le rationalisme absolu, mais aussi ce rationalisme mitigé qui*

accorde à la raison la puissance de découvrir, non pas toutes, mais seulement quelques vérités, comme l'existence de Dieu, la création du monde, une loi morale, et l'immortalité de l'âme. Ces paroles ont, elles aussi, scandalisé notre critique, et voici la censure qu'il en a faite : « Pour moi, dit-il, j'oserais « croire que ce n'est pas précisément ce que saint Thomas aurait « *écrasé ici.* Un semblable rationalisme, si modéré, si sage, si « naturel, *n'aurait pu lui déplaire*, et il aurait été fort étonné « d'être souvent invoqué *à l'appui d'idées qui n'étaient pas* « *les siennes.* » (Pag. 158). Comment donc? Saint Thomas n'a-t-il pas démontré, dans cet endroit, précisément l'impuissance de la raison de connaître Dieu, que le rationalisme *mitigé* croit pouvoir être connu par la raison? N'a-t-il donc pas *écrasé ce rationalisme*, en prouvant, de la manière la plus frappante, que la raison *toute seule* n'a pas le pouvoir que lui attribue le rationalisme mitigé? Et ce rationalisme, osant affirmer ce que saint Thomas avait formellement nié, *n'aurait pu lui déplaire?* Et comment, en produisant fidèlement les mots de saint Thomas, nous l'*aurions invoqué à l'appui d'idées qui n'étaient pas les siennes?* Mais est-ce que les mots de saint Thomas sont obscurs et susceptibles d'autre interprétation? Est-ce que nous avons inventé ce passage de saint Thomas? Est-ce qu'il ne se trouve pas tout au long au livre Ier, chapitre IV, de son *ouvrage contre les Gentils,* et aussi dans sa *Somme théologique,* à l'article Ier de la première question? Commencez donc par effacer ces passages des écrits de saint Thomas. Si l'on avait dit que saint Thomas *s'est trompé,* ou bien qu'il était lamennaisien, comme on a dit que l'auteur de la *Législation primitive* s'est trompé touchant Descartes, et que saint Augustin était cartésien, on aurait été insolent, mais on n'aurait pas menti. Mais en présence d'un texte si formel, si explicite, si clair, de saint Thomas, que nous n'avons fait que traduire, en y mettant les mots latins en regard, venir nous accuser d'attribuer à saint Thomas *des idées qui ne sont pas les siennes*, et venir affirmer que saint Thomas n'a pas dit ce qu'il a dit, cela dépasse toutes les bornes du courage humain en fait d'affirmations évidemment fausses.

§ XXIV. *L'école cartésienne moderne frisant le jansénisme et osant cependant suspecter l'orthodoxie de l'école catholique. — La* SAINE *doctrine et la doctrine* SAINTE. — *Quelle est la* RAISON *que combat l'école catholique, et comment a-t-elle réfuté le reproche qu'on lui a fait d'en vouloir à la raison.*

VOICI maintenant quelques courtes observations que, toujours dans l'intérêt moins des personnes que des doctrines, M. de Bonald voudra bien nous permettre de lui faire sur la lettre au *Correspondant*, qu'il vient de publier de nouveau, « pour finir de montrer, dit-il (pag. 149), que l'auteur « des Conférences ne s'est pas moins trompé dans la question « de la *méthode philosophique* que dans les questions précé« dentes sur les *idées* et la *certitude!!!* »

Un mot d'abord sur l'intitulé de cette lettre, ainsi conçu : *Lettre touchant les principes philosophiques de la nouvelle école* PRÉTENDUE *catholique*. On le voit, d'après ce titre, notre école *se prétend* catholique; mais elle ne l'est pas, ni nous non plus, par conséquent, puisque nous en soutenons les doctrines. Ainsi, M. de Bonald n'a pas borné le luxe de ses attaques à notre philosophie; il a voulu y comprendre même notre foi. Nous ne sommes que de *prétendus* catholiques ou de faux catholiques, ce qui revient au même. Nous pourrions bien affirmer à notre tour que M. de Bonald frise le JANSÉNISME, puisqu'il en professe *toutes* les doctrines *philosophiques*, et qu'il en a le langage(1), pour ne rien dire de son indifférence, de

(1) M. de Bonald se montre très-zélé pour les *saines* (sic) doctrines philosophiques (pag. 151). Or l'on sait que le mot *saine doctrine* est un mot consacré dans le langage des jansénistes. Il n'est question chez eux que de la *saine doctrine,* ce qui donna lieu, dans le temps, à cette apostrophe à Dieu, d'un prédicateur célèbre : « Seigneur, nous ne « voulons pas de la SAINE doctrine; nous ne voulons que de la doctrine « SAINTE. » Nous sommes du même avis en philosophie aussi. Nous n'y cherchons que la doctrine SAINTE, et nous laissons, sans regret, à M. de Bonald et à son *école prétendue catholique,* la possession de la SAINE *doctrine philosophique.*

son oubli vis-à-vis des condamnations de Rome (dont il sera question plus loin), ce qu'il a encore de commun avec les jansénistes. Mais nous ne voulons pas user de représailles, et nous continuerons à proclamer pur et sincère son catholicisme, même en présence du doute qu'il vient de soulever si charitablement sur la pureté et la sincérité du nôtre. D'ailleurs, de pareilles insinuations ne sauraient pas nous atteindre ; et lorsqu'on emploie de tels arguments, il est évident que la cause que l'on soutient n'est pas défendable.

Mais notre censeur n'y va pas, comme on dit, de main morte dans les accusations qu'il formule dans cette lettre contre notre *méthode;* il nous attaque sur tous les points, et il ne nous ménage sur rien. A l'entendre, notre méthode n'élève d'abord la foi qu'aux dépens de la raison. « Il semble, dit-il, qu'on « n'exalte aujourd'hui la foi que pour rabaisser et humilier la « raison outre mesure. Et cependant, la raison est un don de « Dieu qu'il n'est pas permis de mépriser : elle lui a été donnée « pour le conduire à la foi » (pag. 157). « Dire, ajoute-t-il en- « core, que la philosophie *inquisitive* est sans résultat, c'est « nier la *faculté de raisonner* » (pag. 143). Mais rien n'est moins fondé qu'un pareil reproche. Nous avons intitulé nos conférences : *la Raison philosophique et la raison catholique.* Ce titre était plus que suffisant pour montrer aux plus aveugles que, loin d'en vouloir à la raison, de rejeter la raison, nous voulons qu'elle marche *avec* le catholicisme; ces deux mots RAISON et CATHOLIQUE, unis ensemble, ne signifient que cela, ne peuvent signifier que cela. Ce même titre dit assez que nos invectives contre la raison ne s'adressent qu'à la *raison*, qui s'appelle elle-même *philosophique*, c'est-à-dire, comme nous l'avons déclaré (Conférences, tom. I, conf. 1, § 2 et *passim*) à la raison orgueilleuse, à la raison croyant se suffire seule à elle-même, à la raison se retranchant en elle-même, à la raison s'affirmant assez forte pour pouvoir progresser *seule*, sans aucun secours surnaturel, à la raison partant du doute ou de la négation absolue de toute croyance et de toute vérité, et prétendant ne vouloir rien admettre comme vrai que ce qui lui paraît vrai, que ce qui est son œuvre, son invention et sa conquête. Or, réprimander, dépriser, flétrir une pareille raison, cette raison déraisonnant, cette raison folle et insolente, est-ce

rabaisser, humilier outre mesure la raison véritable, la raison raisonnable, la raison sage, la raison se défiant d'elle-même, la raison cherchant dans la foi la lumière qui lui manque, la *raison don de Dieu*, et qui, par cela même que Dieu ne l'a *donnée que pour nous conduire à la foi*, doit, de par Dieu même, recevoir les enseignements de la foi, et ne peut pas et ne doit pas se passer de la foi? Notre adversaire lui-même n'a-t-il pas reconnu et avoué que *la raison sent le besoin qu'elle a d'un secours surnaturel?* Il est donc dans l'instinct, dans l'intérêt de la raison même de s'allier à la foi, d'être *raison catholique.* Mais nous ne demandons pas autre chose!

Notre censeur lui-même a dit encore : «*Foi et science*, TELLE « EST LA DEVISE DU P. VENTURA; *ordre surnaturel* et « *ordre naturel* est aussi celle de l'*univers :* il y a accord par« fait. » (Pag. 154.) Mais si *notre devise à nous* est *foi et science*, nous ne voulons donc pas plus une foi sans science qu'une science sans foi; nous ne voulons donc pas plus séparer la science de la raison que la raison de la foi. Dans notre seconde Conférence (tome Ier, pag. 123), nous avons même établi la nécessité de cette union, en prouvant que la foi sans la science, c'est la *superstition;* la science sans la foi, c'est le *protestantisme;* que c'est dans le catholicisme et par le catholicisme seulement que peuvent et doivent marcher ensemble, sans se détruire, sans s'absorber l'une l'autre, la science et la foi; et que la *devise* du catholicisme est une foi raisonnante et une raison croyante : *rationabile obsequium.* Comment donc serait-il vrai que, par notre méthode, nous en voulons à la science et à la raison? Autant serait-il vrai de dire que, par notre méthode, nous en voulons à la religion et à la foi. Car, dans notre méthode, nous attribuons, dans l'ordre *scientifique*, presque autant d'importance à l'une qu'à l'autre; nous prétendons qu'elles doivent marcher ensemble, s'aidant l'une l'autre, comme deux moyens que Dieu nous *a donnés* pour arriver au même but.

Dans la même Conférence, nous avons encore prouvé que loin de rien perdre de sa puissance et de ses avantages, en ne marchant que dans la voie de la méthode *démonstrative,* la raison se trouve, au contraire, dans ses conditions naturelles; elle grandit; elle s'élève, et, ce qui est plus, elle marche sans craindre

de s'égarer et pleine d'assurance dans la lumière religieuse qui l'éclaire, des vérités qu'elle connaît à la conquête de celles qu'elle ne connaît pas ; nous avons également prouvé qu'en commençant par *croire*, la raison arrive à *entendre* : tandis qu'en commençant par vouloir *entendre* avant de croire, elle ne parvient jamais à la foi, et finit par perdre même l'*entendement* et par disparaître dans le gouffre du scepticisme.

Nous avons encore développé cette même doctrine dans toutes nos Conférences, et plus particulièrement encore dans notre première réponse à M. de Bonald (*De la vraie philosophie*, § 12, pag. 33 et suiv.), où, en réfutant cette assertion de notre adversaire : *Que la méthode démonstrative détruit la raison et la science*, nous lui avions montré, par l'exemple de saint Thomas, de Bossuet, de Fénelon et de M. de Bonald père, ce que *la science et la raison* ont toujours gagné, en partant de la foi et en s'appuyant sur la foi.

Enfin, dans la préface de notre deuxième volume (§ 7, pag. XLIV et suiv.), nous avons consacré dix grandes pages à combattre cette même accusation, que d'autres encore, comme M. de Bonald, sans nous avoir lu, ont formulée contre notre méthode *démonstrative ;* et nous avons démontré que, non-seulement saint Augustin, saint Thomas et Bossuet n'ont été si grands que parce qu'ils ont commencé par *croire ;* mais que Platon, Aristote et Cicéron ne se sont quelquefois élevés à une grande hauteur, dans l'ordre de conceptions, que parce qu'ils puisaient souvent dans l'ordre de foi. Nous avons prouvé combien M. Cousin aurait été grand, lui aussi, s'il avait pris dans l'ordre de foi son point de départ ; et combien en suivant une voie toute contraire, il est resté petit, malgré son immense et admirable talent. Nous avons remarqué que M. Jouffroy, cette belle âme, cette intelligence d'élite, « chrétien, aurait été Pascal ; philosophe, n'a été que Pyrrhon. » C'est qu'on n'est fort, énergique, éloquent, que lorsqu'on est certain, lorsqu'on est convaincu qu'on est dans le vrai ; et jamais on n'est plus certain ni plus convaincu d'être dans le vrai, que lorsqu'on s'appuie sur les certitudes divines de la foi. Il n'y a que l'ignorance de l'histoire de l'esprit humain qui puisse faire nier ces conclusions. En voilà donc assez pour l'exposition et la défense de notre méthode, par rapport à ce singulier grief qu'a élevé le *rationalisme* contre

elle, à savoir, qu'*elle nie la faculté de raisonner*, *et détruit la science et la raison.*

§ XXV. *M. de Bonald accusant encore à tort l'école catholique d'affirmer que « la foi doit précéder la raison. » — Sophisme sur lequel repose cette accusation. — Confusion que l'on fait de la foi* NATURELLE *avec la foi* THÉOLOGIQUE. — *L'accusateur finissant par donner raison à l'accusé.*

MAIS il paraît que M. de Bonald ne peut pas nous pardonner d'avoir dit que « même en philosophie, l'ordre de foi doit « précéder l'ordre de conception ; » car il revient sur ce grief dans cette seconde lettre, comme il l'avait fait dans la première; et voici les raisons sur lesquelles il s'appuie pour nous attaquer à ce sujet : « Le clergé de France, dit-il, a condamné ceux qui « osent dire que l'ordre de science a son fondement dans l'ordre « de foi. L'autorité diocésaine de Strasbourg a obligé divers « prêtres, avec l'approbation du pape, de signer que *la raison* « *précède la foi*, et doit nous y conduire. L'homme est dans « l'ordre naturel; il doit donc pouvoir agir dans les limites de « cet ordre, et suivre la lumière naturelle aussi longtemps « qu'elle peut l'éclairer. Il est vrai qu'il ne tarde pas à sentir « le besoin d'un secours surnaturel pour avancer davantage dans « la recherche de la vérité; alors la foi vient offrir sa lumière. « Mais la raison précède tout, et même la foi : *Ipsa etiam* « *ratio antecedit fidem*, dit saint Augustin. La philosophie « marche la première dans l'ordre de nos connaissances; et « voilà pourquoi l'Église prescrit qu'un cours de philosophie « précède celui de théologie, et que la science fondée sur la « raison introduise à la science fondée sur la foi. » (Pag. 155.)

Ce morceau est raisonnable, quoiqu'on puisse douter que les autorités qu'on y allègue y aient été exactement citées. Mais, par rapport au point en question, tout cela repose encore sur un sophisme, l'argument de prédilection de notre adversaire dans toute cette discussion. Dans ces lignes de notre critique, il est évident que le mot *foi* est pris au sens théologique, au sens religieux, et qu'il signifie la *théologie catholique*, la *reli-*

gion révélée. Mais ce n'est pas dans ce sens restreint et borné que nous avons pris ce même mot, mais bien au sens le plus large et le plus étendu, au sens logique et scientifique (puisqu'il s'agit de la *méthode philosophique*), c'est-à-dire au sens exprimant tout consentement à une proposition sur l'autorité de celui qui la propose ; au sens enfin dans lequel on dit très-bien que l'enfant *croit* à ses parents, l'écolier à son maître, l'homme à la société. M. de Bonald est d'autant moins excusable d'avoir fait cette confusion de sens et d'avoir créé ce sophisme, que nous lui avions reproché, ainsi qu'on vient de le voir par le passage de notre première réponse cité plus haut, de faire cette confusion et de créer ce sophisme, en lui disant : « Vous confondez ici la « FOI NATURELLE avec la FOI THÉOLOGIQUE. »

Certainement, si, en affirmant que, « même en philosophie, l'ordre de foi doit précéder l'ordre de conceptions, » nous avions pris le mot *foi* au sens théologique que nous attribue ici M. de Bonald ; si nous avions voulu dire que la foi à la *révélation chrétienne* doit précéder tout raisonnement, et l'étude de la théologie celle de la philosophie, nous aurions eu tort, et grand tort ; nous serions tombé nous-même dans l'erreur de Mgr Huet, évêque d'Avranches (que des ecclésiastiques de nos jours ont voulu renouveler) : *Que rien n'est certain que ce qui se contient dans les livres saints;* erreur que nous avions flétrie, en rangeant son auteur au nombre des acataleptiques religieux, des sceptiques, des destructeurs de toute certitude (*Conférences*, t. Ier, p. 197). Il nous semble donc que nous nous étions expliqué assez clairement là-dessus pour n'avoir plus à craindre qu'on puisse, de bonne foi, se méprendre sur notre véritable pensée, lorsque nous disons que, « même dans l'ordre scientifique, l'ordre « de foi doit précéder toujours l'ordre de conceptions. » Notre principal but dans cette discussion a été de réfuter les *rationalistes*, partant du *doute absolu* pour arriver à la certitude, de la *négation* de toute vérité pour saisir la vérité; les rationalistes ne voulant *croire* qu'à leur raison, et ne voulant rien admettre qui ne leur fût démontré par leur raison.

Ainsi, nous leur avons prouvé, par le raisonnement et par l'expérience de tous les siècles, qu'en se plaçant dans des conditions pareilles, on se met dans l'impossibilité absolue de ne rien saisir, de ne rien admettre, de ne rien savoir; on se jette

dans le scepticisme absolu et universel. Démontrer, nous leur avions dit, c'est déduire une proposition inconnue de principes connus. A moins donc qu'on ne prétende admettre le procédé indéfini, c'est-à-dire l'impossible, l'absurde, il est de toute nécessité d'admettre sans démonstration les principes de la démonstration. Il faut admettre, comme un fait qu'on ne démontre pas, la compétence, l'infaillibilité de l'évidence et de la raison, pour admettre comme légitimes les conclusions de la raison et de l'évidence; c'est-à-dire qu'il faut *croire* à la raison sans raison, afin de pouvoir se fier aux travaux, aux conquêtes de la raison. C'est ce que font les rationalistes, et, par conséquent, ces grands ennemis de toute *foi* sont obligés de commencer eux-mêmes par un grand acte de foi dans leurs principes et dans leur raison. Il est donc hors de toute contestation qu'avant de raisonner, il faut admettre une infinité de choses sans démonstration et sans raison; qu'on ne peut raisonner sans croire, et que toute science, tout raisonnement commence par la foi. Or, n'ayant admis *que dans ce sens* le mot *foi*, comment aurions-nous eu tort d'affirmer que, « même en philosophie, l'ordre de « foi doit précéder l'ordre de conceptions? »

On vient d'entendre aussi l'auteur de la *Législation primitive*, disant « qu'il ne faut pas COMMENCER l'étude de la phi- « losophie morale par dire JE DOUTE, car alors il faut douter de « tout, et même de la langue dont on se sert pour exprimer son « doute; qu'il est au contraire *raisonnable, nécessaire*, et « surtout PHILOSOPHIQUE, de commencer par dire : JE « CROIS; que, sans cette croyance préalable des vérités géné- « rales qui sont reconnues dans la société humaine, il n'y a plus « de base à la science, plus de principes aux connaissances hu- « maines, plus de point fixe auquel on puisse attacher le premier « anneau de la chaîne des vérités, plus de raisonnement, plus de « raison, plus de philosophie; et qu'il faut donc commencer par « croire quelque chose si l'on veut savoir quelque chose. » Mais qu'est-ce que tout cela, si ce n'est cette proposition identique : « Même en philosophie, l'ordre de foi doit précéder l'ordre de conceptions; » mais cette même proposition exprimée en un plus grand nombre de mots, et dans un langage plus éloquent et plus fort? A moins donc qu'on ne suppose notre adversaire mû par quelque pensée inavouable, par un but mystérieusement caché,

il est inexplicable que M. de Bonald fils, en voulant défendre son père, ait pu venir nous faire des reproches à l'occasion d'une doctrine qui, avant nous, a été soutenue dans les termes les plus énergiques et les plus tranchants, par son propre père.

Mais, au fait, voici notre adversaire même nous donnant raison : « La raison, a-t-il dit (pag. 152), est la lumière que Dieu a « donnée à l'homme pour le conduire, pour le diriger dans ses « opérations intellectuelles et dans ses actions. Il doit donc, en « la suivant, arriver à une science certaine, dans tout ce qui « dépend de cette lumière. » C'est très-bien. Ainsi donc, il est entendu que, même pour M. de Bonald, la preuve que la raison humaine est et doit être un moyen sûr, infaillible, d'*arriver à une science certaine*, c'est que cette raison est *un don de Dieu*, et que Dieu n'a donné et n'a pu donner la raison que comme un moyen de certitude dans tout ce qui est du ressort de la raison. Ainsi donc, avant d'admettre que la raison prouve quelque chose, et qu'elle est un moyen sûr pour *arriver à une science certaine*, il faut admettre, il faut croire au Dieu auteur de la raison.

Sans cette foi, on ne sait pas, on ne saura jamais si la raison est un moyen de certitude, ou bien si elle n'est qu'un jeu, un prestige, une illusion. Sans cette foi, on ne peut rien admettre sur l'autorité de la raison, on ne peut se fier d'aucune manière à la raison. Ainsi donc, il faut croire à Dieu avant de raisonner, sauf à pouvoir ensuite se rendre compte de l'existence et des attributs de Dieu, et les démontrer par la raison. Mais nous n'avons pas dit autre chose, nous n'avons prétendu autre chose en affirmant que, « même en philosophie, l'ordre de foi doit précéder l'ordre de conceptions. »

§ XXVI. *Développement de la doctrine de Descartes et de l'ancienne école cartésienne touchant la certitude. — Descartes et son école admettant eux aussi* que, MÊME EN PHILOSOPHIE, LA FOI DOIT PRÉCÉDER LA RAISON.

MAIS voici quelque chose de plus grave encore et de plus embarrassant pour M. de Bonald et pour ses amis : c'est que Descartes lui-même et toute l'école cartésienne sérieuse sont

aussi de notre avis. Vous croyez? nous dira notre Aristarque.— Il serait difficile d'en douter. Rappelez-vous, Monsieur le vicomte, la belle argumentation de Descartes touchant la *perception claire et distinctive*, que vous connaissez, je suppose, et sur laquelle nous reviendrons plus loin, lorsque nous aurons à discuter ensemble votre *éloge* et votre *justification de Descartes*. Ayant commencé par dire : « Il ME PARAIT (il n'en « était donc pas *certain*) que je puis établir pour règle gé- « nérale que tout ce que je perçois d'une manière claire et dis- « tincte est vrai (1), » il s'est dit encore : « Mais que sais-je, « si l'homme est de nature à pouvoir se tromper même dans les « choses qui lui semblent les plus évidentes (2)? » Ce qui était dire : « Je ne sais pas s'il existe un rapport réel entre la perception claire et distincte de la chose, et sa vérité. Qu'a-t-il donc fait, Descartes, pour se délivrer de ce doute qu'il appelle capital, souverain, immense : SUMMA DUBITATIO? Il s'est réfugié dans la foi, et il a dit : « Je n'ai d'autre moyen de « me délivrer de ce doute qui me désole, que celui d'admet- « tre que cette lumière de la nature, cette faculté de connaître « les choses, c'est Dieu qui nous l'a donnée. Car, cela admis, « je suis sûr que Dieu a établi un rapport nécessaire entre cette « faculté de connaître qu'il m'a donnée et son objet, de manière « à ce que tout ce que je perçois d'une manière claire et dis- « tincte par cette faculté est certainement vrai, parce que le « premier des attributs de Dieu étant d'être souverainement vé- « ridique, il n'a pas pu me donner cette lumière naturelle afin « que je sois trompé par elle (3). Il est donc de toute néces- « sité, a conclu Descartes, d'examiner avant tout si Dieu existe,

---

(1) « VIDEOR pro regula generali posse statuere illud omne esse « verum quod clare distincteque percipio » (*Medit.* II).

(2) « Nescimus an forte talis simus naturæ ut falleremur, etiam in iis « quæ nobis evidentissima esse videntur » (*Princip. philos.*, p. 1).

(1) « ITA TOLLITUR SUMMA DUBITATIO. Primum Dei attributum « est quod sit summe verax, et dator omnis luminis : adeo ut plane re- « pugnat ut nos fallat. Atque hinc sequitur, lumen naturæ sive cogno- « scendi facultatem a Deo nobis datam, nullum unquam objectum posse « attingere quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, id est clare « distincteque percipitur » (*Ibid.*).

« et si, existant, il peut être trompeur. Car, tant que je ne « suis pas certain de ces choses, il me paraît que je ne puis être « certain d'aucune autre chose (1). »

Voilà donc Descartes rebroussant chemin et faisant un immense pas en arrière pour pouvoir aller en avant. Voilà Descartes déclarant que le criterium de la *perception claire* et *distincte* de la chose, criterium qu'il avait établi comme le premier, n'est que le second, puisqu'il suppose à son tour, comme criterium vraiment premier et comme fondement de toute certitude, la foi à l'existence et à la véracité du Dieu créateur de l'homme, du Dieu qui aurait doté l'homme de la faculté de connaître la vérité par l'évidence de sa raison. Voilà Descartes avouant que la raison ne prouve rien si l'on ne commence par croire à Dieu, et plaçant, lui aussi, cette *foi naturelle avant la raison.*

Il est vrai que la *Philosophie de Lyon*, cet écho fidèle de toutes les doctrines cartésiennes, a paru, pour la raison que nous donnerons plus bas, déserter, à cet endroit, la doctrine de Descartes. Car, dans un exemplaire de la première édition de ce *Cours* tant loué par notre adversaire, édition que nous avons vue en Italie, on lisait ceci : Troisième Proposition : *L'évidence est par elle-même une telle règle de la vérité, qu'elle n'emprunte pas sa certitude* A LA VÉRACITÉ DE DIEU (2). Mais il est vrai aussi que l'*École*, s'étant aperçue que cette proposition, formellement opposée à la doctrine que Descartes a professée en dix endroits différents de ses œuvres, était dans un pareil cours un véritable scandale, l'a supprimée, ainsi que la démonstration qui l'accompagnait, en sorte qu'on ne la voit plus, cette proposition, dans les exemplaires de la dernière édition du même livre. Et il est vrai encore que la *Philosophie de Lyon* a fait elle-même amende honorable de cette faute, en établissant elle aussi la VÉRACITÉ DE DIEU comme le fondement des autres criterium de la vérité.

---

(1) « Quam primum occurrat occasio examinare DEBEO an sit Deus, « et si sit, an possit esse deceptor : hac enim re ignorata, non videor « DE ULLA ALIA PLANE CERTUS ESSE UNQUAM POSSE » (*Medit.* II).

(2) « Propositio tertia : *Evidentia ita est per se veritatis regula,* « *ut suam certitudinem* A VERACITATE DEI *non mutuetur* » (Logica Lugdunens. *Dissert.* II).

Car, voulez-vous savoir, par exemple, comment, pour la *Philosophie de Lyon*, nous sommes certains de l'existence des corps? « Malebranche, vous dit-elle, a été bien osé d'affirmer « que nous n'avons d'autre moyen *que la révélation divine* « pour nous assurer que les substances corporelles existent (1). « L'existence des corps, en général, se démontre bien par le « témoignage constant, perpétuel et uniforme des sens (2). » Mais, qu'est-ce qui nous assure que le témoignage des sens ne nous trompe pas en nous apprenant que les corps existent? « C'est, nous répond la même *Philosophie*, la *propension* cons- « tante, invincible, A LAQUELLE OBÉISSENT TOUS LES HOM- « MES(3), et qui nous pousse à croire que les corps existent hors « de nous (4). »

Mais qu'est-ce encore qui nous certifie qu'une pareille propension du genre humain tout entier à croire l'existence des corps, *n'est pas trompeuse?* « C'est, nous dit toujours le « même livre, parce qu'une telle propension, ne pouvant pas « tirer son origine ni des corps eux-mêmes, ni de notre esprit, « ni d'un autre esprit créé, n'a d'*autre auteur que Dieu* « *même;* et si elle a Dieu même pour auteur, elle doit avoir « un rapport nécessaire avec l'existence des corps. Car s'il en « était autrement, ce serait le Dieu même de qui nous tenons « cette propension qui nous tromperait sans nous laisser au- « cun moyen de sortir de notre erreur; et par là il renverserait « lui-même tout l'ordre physique, et se mettrait en opposition « avec *sa véracité*, qu'il ne peut pas abjurer (5). »

---

(1) « Audax Malebranchius, juxta ipsius placitum, sola revelatione « divina nobis constare potest existere substantias corporeas » (Log., § IV).

(2) « Ex relatione sensuum (constanti, uniformi et perpetua) corpora « generatim existere demonstratur » (*Ibid.*).

(3) C'est, comme on voit, le *faux argument du consentement universel* de M. de Bonald.

(4) « Relatio sensuum adjunctam habet propensionem constantem et « *invincibilem*, CUI OMNES PARENT HOMINES, qua ferimur ad judicandum « extra nos existere corpora » (*Ibid.*).

(5) « Quæ nobis inest invicta proclivitas ad judicandum existere cor- « pora, non posset oriri ab ipsis corporibus, nec a mente nostra, nec ab « alio spiritu creato. Superest igitur *ut Deum solum habeat auctorem.* « A Deo autem esse non potest quin necessariam habeat cum veritate,

Ainsi donc, de par la *Philosophie de Lyon,* nous ne sommes certains que les corps existent que parce que *tous les hommes* croient invinciblement que les corps existent; et cette croyance générale de tous les hommes n'est vraie que parce qu'elle a un Dieu essentiellement véridique pour auteur. Et, par conséquent, pour nous assurer que les corps existent vraiment, nous devons commencer par *croire* que Dieu existe, et qu'il ne veut pas et ne peut pas nous tromper.

Mais il ne s'arrête pas là, le *code cartésien.* En abordant le *criterium* de la vérité des faits arrivés à une grande distance de nous, sous le rapport du temps et du lieu, la *Philosophie de Lyon* nous affirme que « nous pouvons avoir une *certitude inébran-* « *lable* de la vérité de ces faits, lorsqu'ils nous sont attestés par « un grand nombre de témoins, par le *témoignage universel.* » Et pourquoi? « Parce que, ajoute-t-elle, une immense multitude « d'hommes ne peut pas se tromper elle-même ni vouloir « tromper les autres : ce serait contraire aux lois immuables de « l'ordre moral qui gouvernent les créatures rationnelles; ce « serait contraire à la sagesse infinie de Dieu, qui ne peut pas « permettre un mal qui bouleverserait de fond en comble toute « la société; ce serait enfin contraire à la suprême véracité de « Dieu, car c'est ce *Dieu lui-même qui a donné à tous les hommes* « *cette tendance* qui nous entraîne inévitablement à croire ce « qui porte le *cachet du témoignage universel* (1). » Mais c'est dire, en d'autres termes : Qu'il faut admettre comme vrais les

---

« id est cum existentia corporum, connexionem; et si nos deciperet, Deus « ipse nos fallere censeretur; et ita quidem, ut nullam nobis viam re- « linqueret ex errore emergendi; præterea physicum ordinem omnino « everteret, suamque veracitatem, quam tamen abnegare non potest, « prorsus abjiceret » (Logic., *ibid.*).

(1) « Ingens testimonium coacervatio *inconcussam* gignit certitu- « dinem; quia mores hominum generalem repellunt fraudem; quia sci- « licet *impossibile est tot homines ad fraudem conspirasse,* id enim « non ferunt immutabiles ordinis moralis leges, quibus reguntur crea- « turæ rationales; id etiam non patiuntur tum summa Dei sapientia, « quæ malum permittere non potest, unde sequeretur totius societatis « eversio; tum suprema Dei VERACITAS *qui naturalem nobis indidit* « *propensionem* qua INELUCTABILITER feramur *ad istud credendum* « *quod* UNIVERSALI TESTIMONIO MUNITUM EST » (*Ibid.*).

faits attestés par le *témoignage universel*, parce que ce témoignage est infaillible; et que ce témoignage n'est infaillible que parce qu'il se fonde sur la providence, la sagesse et la véracité de Dieu ; et par conséquent, encore une fois, c'est dire : Que même la certitude historique repose sur la croyance préalable au Dieu créateur de l'homme et auteur de la société.

Il résulte de cet exposé qu'il y a trois espèces de vérités et trois moyens ou *criterium* propres et immédiats pour les connaître : 1° les vérités intellectuelles, qu'on saisit par l'*intellect;* 2° les vérités physiques, qu'on appréhende par les *sens;* et 3° les vérités *historiques*, qu'on reçoit par le témoignage des hommes ; et que, pour Descartes et son école, ces trois moyens, ces trois criterium, ces trois indices des trois différents ordres de vérités que l'homme doit connaître, ne sont sûrs, certains, infaillibles *que parce qu'ils nous ont été fournis par Dieu*, *qui ne veut pas et qui ne peut pas nous tromper.*

Mais qu'on remarque bien qu'on ne peut pas dire que c'est l'*évidence* qui nous prouve *que Dieu existe; qu'il ne peut pas être trompeur; que l'homme, avec tous ses moyens de connaître la vérité*, *est l'œuvre de Dieu;* et que, tout cela une fois prouvé par l'évidence, on a aussi la preuve de la certitude des trois *criterium* correspondants aux trois ordres de vérités cognoscibles. Car, pour Descartes, comme on vient de le voir, l'évidence même ne prouve rien, ne peut rien prouver, à moins qu'on ne la reconnaisse comme une *lumière*, un *don* de Dieu. Et puisque c'est par Dieu qu'on prouve l'évidence, on ne peut pas invoquer l'évidence pour prouver Dieu sans tomber dans le *cercle vicieux* qu'on a reproché, avec raison, à Descartes, et que nous discuterons plus loin. Pour la *Philosophie de Lyon*, les deux autres *criterium*, le *témoignage des sens* et l'*autorité humaine*, n'ont d'autre base que la véracité de Dieu.

Donc, d'après cette doctrine cartésienne, il est évident qu'on ne peut être certain de rien, pas même des criterium de la certitude, sans commencer par admettre, sans démonstration et avant toute démonstration, que l'homme est un être ayant une âme spirituelle, raisonnable ; que Dieu existe, et que l'homme est sa créature; que la société et les *lois immuables* qui la régissent ont aussi Dieu pour auteur; il est évident que, *pour raisonner*, *et avant de raisonner*, *il faut croire bien des choses*

sans raisonner; ou que, comme s'est exprimé le grand de Bonald, si l'on ne commence par *croire* aux vérités universelles *il n'y a pas de science, de philosophie, de raison possibles;* c'est-à-dire que, *même en philosophie, l'ordre de foi doit précéder l'ordre de conceptions;* il est évident que M. de Bonald fils, en nous reprochant cette proposition comme une erreur, ne s'est pas rendu assez compte de ce qu'il disait, et qu'il n'a pas vu qu'il allait par là avoir le malheur de se mettre en opposition flagrante, en contradiction manifeste avec la doctrine cartésienne, avec son propre père, avec lui-même.

§ XXVII. *La doctrine prétendue cartésienne de M. de Bonald :* « QUE L'ORDRE NATUREL EST INDÉPENDANT DE L'ORDRE SURNATUREL, » *convaincue d'absurdité et d'impiété. — Saint Thomas, cité à faux par lui, et soutenant manifestement la doctrine contraire. On fait justice des autorités anciennes et modernes que le censeur allègue en sa faveur.*

M. DE BONALD n'a pas été plus heureux en voulant persuader à ses lecteurs que nous et le journal *l'Univers* avions eu grand tort d'affirmer que « le naturel est subordonné « au surnaturel, la philosophie à la théologie, la science à la « religion ; » et se montrant particulièrement fort scandalisé de ce que l'*Univers* a dit que « la philosophie est la servante de « la théologie. » Car veut-on connaître les deux raisons de cette accusation, de ce scandale de la part de notre adversaire ? « C'est, nous dit-il d'abord, parce que la philosophie et la théologie sont deux sciences séparées et distinctes. C'est, en second lieu, parce que naturellement la philosophie précède la théologie. » Mais tout esprit tant soit peu logique voit bien que la première de ces deux raisons est un *non-sens*, et la seconde un sophisme.

« La philosophie, crie M. de Bonald, n'est pas, comme le dit « l'*Univers*, la servante de la philosophie. » — « Ce sont, dit « saint Thomas, deux ordres de science distincts qui ont cha- « cun leur principe à part: *Per alia et alia principia tradun-* « *tur.* L'un tire ses arguments des créatures considérées en

« elles-mêmes, et l'autre de la Cause première: *Non eodem* « *ordine utraque doctrina procedit* » (pag. 155). Tout cela, nous le savions bien. C'est même nous qui l'avons rappelé les premiers à notre adversaire par le passage de notre brochure que nous avons transcrit plus haut, et où nous avons dit : « Certainement la philosophie ne prend pas ses arguments et « ses preuves dans les Écritures saintes, dans les décisions des « papes et des conciles, dans la tradition chrétienne : ce serait « tout simplement de la théologie. La philosophie puise au rai- « sonnement et *procède* par le raisonnement. » Ainsi l'on est d'accord là-dessus; et M. de Bonald, avec son saint Thomas cité si maladroitement par lui, ne nous a appris rien de nouveau. Mais de ce que la philosophie et la théologie sont des *sciences distinctes* par l'ordre dont elles relèvent, par les principes d'où elles partent, par les procédés qu'elles suivent, s'ensuit-il que l'une ne soit pas, ne puisse pas être *subordonnée* à l'autre ? Voilà ce que nous appelons un *non-sens*. La pharmacie, d'après la remarque de saint Thomas, dont on lira le beau passage tout à l'heure, la pharmacie et la médecine sont deux sciences distinctes, ayant leurs principes propres et leurs procédés; s'ensuit-il de là que la pharmacie ne soit pas, ne doive pas être subordonnée à la médecine?

Mais « la raison, insiste toujours M. de Bonald, précède tout, « et même la foi : *Ipsa etiam ratio præcedit fidem*, dit saint « Augustin. La philosophie marche la première dans l'ordre « de nos connaissances, et voilà pourquoi l'Église prescrit qu'un « cours de philosophie précède celui de la théologie, et que *la* « *science fondée sur la raison* introduise *à la science fondée* « *sur la foi*. La philosophie n'est donc pas, comme le dit l'*U-* « *nivers*, la *servante de la théologie*. L'ORDRE NATUREL N'EST « PAS SUBORDONNÉ A L'ORDRE SURNATUREL (sic); ce qui pré- « cède ne peut être subordonné à ce qui suit; ce serait le monde « renversé » (pag. 155). C'est ainsi que raisonne M. de Bonald. Mais c'est raisonner sans raison : car c'est confondre la priorité du temps avec la priorité de l'excellence et de la dignité; c'est, comme nous le disions il y a un instant, un véritable sophisme.

De ce qu'une chose précède une autre chose dans l'ordre du *temps*, il ne s'ensuit pas qu'elle la précède aussi et qu'elle doive

en être indépendante dans l'ordre *de l'excellence* et *de la dignité.* C'est le contraire qui est vrai, d'après saint Thomas, dans l'ordre scientifique aussi bien que dans l'ordre social. Car, dans les choses créées, tout ce qui précède selon l'*ordre du temps*, dit ce grand docteur, est naturellement petit, faible, imparfait; et c'est ce qui suit qui est grand, fort, parfait. Dire donc que *ce qui précède ne peut être subordonné à ce qui suit*, c'est dire que le petit ne peut pas être subordonné au grand, ni le faible au fort, ni l'imparfait au parfait; ce qui est absurde; et c'est cela *qui serait le monde renversé.* Le monde physique a été créé avant le monde moral, le corps avant l'âme : *Prius quod est animale, deinde quod est spiritale*, dit saint Paul. La loi de Moïse a été donnée avant l'Évangile. S'ensuit-il de là que le monde physique ne *soit pas subordonné au monde* moral, que le corps ne soit pas le *serviteur* de l'âme, et que la loi de Moïse ne soit pas subordonnée à l'Évangile? Nous naissons hommes, et ensuite nous devenons chrétiens, disait Tertullien : *Fimus, non nascimur christiani.* La raison est avant la foi, la nature avant la grâce. S'ensuit-il de là que dans l'homme le chrétien ne doit pas dominer l'homme, que la foi ne doit pas se soumettre la raison, et que la grâce ne doit pas régir la nature? De même, de ce que, dans l'*ordre de nos connaissances*, *un cours de philosophie précède celui de la théologie*, et que *la science fondée sur la raison introduit à la science fondée sur la foi*, il ne s'ensuit pas que *la théologie ne doive pas dominer la philosophie*, et que *la science fondée sur la foi* ne doive pas *régner sur la science fondée sur la raison.*

Mais, tout grand logicien qu'il est, M. de Bonald ne se doute pas que, par cela même qu'il nous accuse de nous mettre en contradiction avec les autres, il se met, lui, en contradiction avec lui-même. On vient de l'entendre disant : « L'homme doit « suivre la lumière naturelle aussi longtemps qu'elle peut l'é- « clairer. Il est vrai qu'il ne tarde pas *à sentir le besoin d'un* « *secours surnaturel*, pour avancer davantage dans la recherche « de la vérité; alors la foi vient offrir sa lumière. » (Pag. 155.) C'est bien. Mais comment la foi peut-elle *éclairer* la raison de *sa lumière?* Comment peut-elle aider la raison du secours surnaturel *dont la raison sent le besoin pour avancer davan-*



tage dans la recherche de la vérité, si la raison ne se soumet pas à la foi? Et comment et pourquoi la raison se soumettrait-elle à la foi, si la foi n'était naturellement supérieure à la raison, et si la raison n'était naturellement aussi *subordonnée* à la foi? La nécessité donc de la suprématie *de l'ordre surnaturel sur l'ordre naturel,* de la science de la foi (la théologie) sur la science de la raison (la philosophie), résulte évidemment de la condition où, de l'aveu de M. de Bonald, est la raison *d'avoir besoin du secours surnaturel de la foi;* et la nier, cette suprématie, c'est nier la faiblesse, la pauvreté, la misère de la raison qu'on a reconnue; c'est affirmer et nier en même temps cette condition de la raison; c'est se contredire. Les rationalistes contestent, eux aussi, comme M. de Bonald, la suprématie de l'ordre surnaturel sur l'ordre naturel. Mais ils se gardent bien de dire que la raison *sent le besoin d'un secours surnaturel.* Ils soutiennent, au contraire, que la raison seule se suffit à elle-même, qu'elle peut tout et qu'elle est tout; et dès lors, en niant, comme M. de Bonald, la suprématie de la religion sur la raison, ils sont certainement dans le faux, mais au moins ils sont conséquents, et ils ne se contredisent pas....

M. de Bonald a cité un passage de saint Thomas, qui ne dit pas, comme on vient de le voir, ce que M. de Bonald a voulu lui faire dire. Et il a oublié un autre passage du même docteur, où saint Thomas dans les termes les plus clairs, les plus explicites et les plus formels, a dit et prouvé exactement le contraire de ce que M. de Bonald soutient ici touchant l'indépendance de la philosophie par rapport à la théologie. Nous nous expliquons d'autant moins l'oubli de ce passage du Docteur angélique de la part de notre adversaire, que ce passage est très-connu parmi les philosophes, aussi bien que parmi les théologiens, et que nous l'avions transcrit tout au long dans notre seconde Conférence, au sujet de laquelle il nous a principalement attaqué (tom. Ier, Confér. II, § 5, pag. 130). Nous allons donc le lui rappeler de nouveau, pour lui ôter toute envie d'alléguer désormais l'autorité de saint Thomas contre notre thèse, *Que la philosophie doit être subordonnée à la théologie, et* que *la science fondée sur la raison doit être soumise à la science fondée sur la foi.*

En partant de ce grand principe, que « pour établir l'ordre

là où il y a plusieurs choses, il est de toute nécessité que l'une de ces choses régisse les autres, et que les autres soient réglées par elle : *Ubi plura sunt, necesse est ut unum sit regulans et alia regulata :* UT SIT ORDO ; » en partant, dis-je, de ce grand principe, voici comment s'explique saint Thomas touchant le sujet qui nous occupe : « La théologie, dit-il, étant la PRINCIPALE « science, commande à TOUTES LES AUTRES SCIENCES « et LES FAIT SERVIR à ses usages, comme lui étant SU- « BORDONNÉES. Il est évident qu'il en doit être ainsi, par ce « qui se passe dans toutes les disciplines bien organisées, dans « lesquelles la fin de l'une est sous la fin de l'autre. Ainsi, par « exemple, le médecin commande au pharmacien, et se sert, « pour ses fins, des remèdes que ce dernier a préparés. Et pour- « quoi ? Parce que la fin de la pharmacie, qui est l'art de con- « fectionner les médicaments, est ordonnée à la fin de la méde- « cine, qui est la santé des corps. Or, de même, comme « LA FIN DE LA PHILOSOPHIE TOUT ENTIÈRE EST « SOUS LA FIN DE LA THÉOLOGIE et ordonnée à cette « même fin, la théologie DOIT COMMANDER A TOUTES « LES SCIENCES, et se servir de tout ce qu'elle y trouve « comme pouvant lui convenir (1). » Voilà ce qu'a dit saint Thomas. Est-ce clair ? Est-ce qu'il y a moyen d'interpréter autrement que nous l'avons fait un pareil passage ? Est-ce que cela n'est pas bien pensé, bien exprimé, et surtout bien raisonné ? Est-ce que cela prouve autre chose que la nécessité de la *subordination* de la science philosophique à la science sacrée ?

C'est de ce passage de saint Thomas que toutes les écoles catholiques ont appris à considérer la philosophie comme la *ser-*

---

(1) « Theologia imperat omnibus aliis scientiis tamquam PRINCIPA- « LIS, et utitur in OBSEQUIUM SUI OMNIBUS ALIIS SCIENTIIS quasi « usualis. Sicut PATET in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius « est sub fine alterius. Sicut finis pigmentariæ artis, quæ est confectio « medicinarum, ordinatur ad finem medicinæ, qui est sanitas ; unde « medicus imperat pigmentario et utitur pigmentis ab ipso factis ad « suum finem. Ita cum finis TOTIUS PHILOSOPHIÆ SIT INTRA FINEM « THEOLOGIÆ et ordinatus ad ipsum, theologia DEBET OMNIBUS ALIIS « SCIENTIIS IMPERARE et uti iis quæ in ipsis traduntur. » (Lib. I *Sent. Proleg.*)

vante de la théologie : pedissequa theologiæ, c'est le mot. (Voyez le P. Goudin, tom. Ier, quest. I.) Ainsi, l'*Univers*, ayant dit que *la philosophie est la servante de la théologie*, n'a pas, lui, inventé ni ce mot ni l'idée que ce mot renferme ; il n'a fait que répéter un mot ancien, une idée ancienne, une de ces vérités de sens commun qui sont dans tous les esprits non égarés par de fausses doctrines, dans tous les cœurs non corrompus par de viles passions. La théologie, M. de Bonald vient de nous le dire, *est une science fondée sur la foi ; la philosophie est une science fondée sur la raison*. Or, la foi, au sens qu'on donne ici à ce mot, c'est la révélation de Dieu, la science de Dieu, la parole de Dieu, tout comme la philosophie est la spéculation de l'homme, la science de l'homme, la parole de l'homme. Or, y a-t-il rien de plus simple, de plus naturel, de plus logique, de plus rationnel, de plus vrai, de plus conforme au langage et aux idées du genre humain tout entier, que cette proposition : *Que la conception de l'homme, la pensée de l'homme, la science, la parole de l'homme, doit être subordonnée, soumise à la révélation, à la science, à la raison, à la pensée, à la parole de Dieu?* Le contraire *c'est le monde renversé*. C'est contester la supériorité de la lumière sur les ténèbres, de la grâce sur la nature, de l'ordre moral sur l'ordre physique, de l'esprit sur la matière, de l'âme sur le corps, de Dieu sur l'homme. C'est faire cause commune avec tous les incrédules, tous les matérialistes, tous les athées ; c'est parler leur langage, réaliser leurs projets et combler leurs vœux. Car ce sont eux qui ont toujours contesté, qui contestent et contesteront toujours cette supériorité ; ce sont eux qui ont proclamé, qui proclament, qui proclameront toujours l'indépendance de la philosophie vis-à-vis de la théologie, pour en venir ensuite proclamer avec plus de raison l'indépendance de la société civile vis-à-vis de la société religieuse, du corps vis-à-vis de l'âme, de l'homme vis-à-vis de Dieu ; pour en venir, en un mot, proclamer cet article unique, qui résume à lui seul tout le symbole, toute la science de l'incrédulité : *L'homme est tout, et Dieu n'est rien*.

On nous oppose encore « qu'un concile de Latran, sous « Léon X, a condamné ceux qui disent que les raisons humai- « nes ne sont pas suffisantes pour démontrer, *indépendamment*

« *de la foi,* l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; » et l'on en tire cette conclusion : « Ce n'est donc pas Descartes qui « a imaginé cette indépendance de la raison à l'égard de la foi. » (Pag. 157.) Mais voilà encore du sophisme, et toujours du sophisme ! Dans la supposition même que la version qu'on a donnée ici du texte de ce concile, que nous ne pouvons pas vérifier, soit exacte, le mot *indépendamment* ne serait ici que le synonyme du mot *en dehors.* Le sens du texte serait évidemment qu'*en dehors* de la révélation chrétienne on peut être certain de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, et que ces vérités, indépendamment, en dehors des textes tirés des Livres saints, peuvent se démontrer par le raisonnement. Mais personne ne nie cela ; et, loin de l'avoir nulle part contesté, nous l'avons admis, nous l'avons reconnu et par les mots et par le fait; car notre septième Conférence (tom. Ier) n'est que la démonstration de l'immortalité de l'âme, et notre second volume tout entier n'est que la démonstration de l'existence du Dieu créateur du monde; et ces démonstrations, puisque nous les opposons aux rationalistes, aux incrédules, ne sont empruntées qu'à l'ordre naturel, et ne sont appuyées que sur des *raisons humaines.* Or, la question n'est pas ici de savoir si ces vérités et d'autres vérités encore peuvent, oui ou non, être *démontrées* par des *raisons humaines,* mais bien si, comme le prétendent les rationalistes (et M. de Bonald avec eux, sans se rendre assez compte de l'énormité qu'il soutient), la raison humaine peut, oui ou non, marcher toujours seule et se déclarer tout à fait *indépendante* de l'enseignement de la religion et de la foi. Or, prendre du concile le mot *indépendamment* qui n'a trait qu'aux divers genres de démonstrations, pour établir que *la raison doit être indépendante de la foi,* n'a pas de leçons à recevoir de la foi, n'a pas le devoir de se soumettre à la foi, c'est jouer, c'est sophistiquer sur le mot *indépendamment* et *indépendance*, c'est le traduire dans un faux sens; c'est faire l'abus le plus scandaleux du texte du concile, et faire servir une vérité incontestable et incontestée à l'appui d'une grande et pitoyable erreur, source féconde de toutes les erreurs, l'erreur de l'*indépendance absolue de la raison à l'égard de la foi.* C'est se mettre en opposition avec l'Écriture sainte, qui blâme toute raison se retranchant en elle-même (*evanuerunt*

in cogitationibus suis); qui condamne toute science prétendant s'élever en face et contre la science de Dieu (*omnem scientiam extollentem se adversus scientiam Dei*); qui prescrit l'obligation où est l'homme de captiver son intelligence en l'obéissance de la foi (*in captivitatem redigentes intellectum in obsequium fidei*), et qui ne regarde comme vrais chrétiens que les DOCIBLES DE DIEU (*docibiles Dei*), ou les esprits assez humbles et assez défiants d'eux-mêmes pour soumettre leur raison à la parole de Dieu. Et un tel procédé, qui de la part d'hommes sans religion et sans foi n'aurait rien d'étonnant, est vraiment incompréhensible et, en même temps, bien regrettable de la part d'hommes se *prétendant* catholiques et l'étant en effet.

Il est donc évident que M. de Bonald, en écrivant cette proposition : *Que l'ordre naturel n'est pas subordonné à l'ordre surnaturel ni la philosophie à la théologie*, proposition qu'on ne peut lire sans en être effrayé, qu'on ne peut répéter sans frissonner ; il est évident, dis-je, que M. de Bonald, en formulant cette proposition, n'a pas réfléchi que c'est en même temps une immense absurdité en philosophie, et une hérésie manifeste, un blasphème en religion; et que dire et répéter cela, c'est se rendre l'écho sacrilége de l'impiété. Mais alors pourquoi écrire, pourquoi parler de sujets sérieux dont on ne sait pas se rendre compte, et sur lesquels on ne réfléchit pas? Est-ce qu'on peut faire de la philosophie véritable avec la même légèreté qu'on fait du roman ou de la poésie ?

Après nous avoir assommés, comme on vient de le voir, par des autorités anciennes , notre censeur a voulu nous achever par des autorités modernes. « Partout, dit-il encore, où les « *saines* doctrines se conservent encore, cette philosophie *soi-« disant chrétienne et catholique* est repoussée. On la combat « à Rome dans toutes les écoles publiques, à la Sapience, au « Collége romain, au Séminaire romain ; on la combat aussi en « France dans divers écrits; et monseigneur l'évêque d'Orléans « l'a signalée dans ce mandement si connu » (pag. 187). Sur ce notre réponse n'est pas longue. « Que la philosophie *chrétienne* et *catholique soit combattue à Rome dans toutes les écoles publiques*, nous l'ignorons parfaitement. Ce que nous savons de manière à ne pas en pouvoir douter, et ce que tout le monde sait aussi bien que nous, c'est que *dans toutes les écoles pu-*

bliques de Rome et dans les établissements scientifiques indiqués par notre adversaire, le *cartésianisme y est maintenant repoussé, combattu* toujours, comme il y a été repoussé et combattu depuis son apparition. Ce que nous savons encore, c'est que nos Conférences, où *cette philosophie* est exposée, ont été traduites et imprimées avec les plus grands éloges de la part de la censure ecclésiastique (1), et qu'elles nous ont valu les éloges les plus encourageants et les plus flatteurs de la part de personnages haut placés à Rome, et que la discrétion ne nous permet de nommer.

Quant à la France, la philosophie *soi-disant chrétienne et catholique*, à une seule exception près, n'*a été combattue* jusqu'à présent que par des philosophes universitaires et par les rédacteurs du *Siècle ;* c'est dire assez que, si elle *se dit* chrétienne et catholique, c'est qu'elle l'est en effet, puisqu'elle a l'honneur d'être *combattue* par des plumes fort peu chrétiennes et fort peu catholiques. Par rapport au *mandement de*

---

(1) «APPROVAZIONE. Per commissione di sua eccelenza illustrissima, « Monsignor Giuseppa de' Conti Vespignani Arcivescovo di questa citta, « ho letto *ed esaminato* le CONFERENZE del rend. P. D. Gioc. Ventura, « Ex-Generale de PP. Teatini, tradotte del francese in nostra lingua. « *Mi gode l'animo* di attestare dell' IMMUNITA NON SOLO DI QUA- « LUNQUE ERRORE ma del bell' ordine e dell' opportunità benanche « incui le MASSIME LE CREDENZE CATTOLICHE sono avvicinate alle intelli- « gence menzo versate nello studio della religione edanche mal prevenute « di quella ragione volezza che esse contengono. L'autore, scigliendo « ungenere di eloquenza, di cui PRECIPUO ARTIFICIO É LA VERITA « STESSA *presi a maestri i Padri*, édin ispecie st. Agostino e st. Tom- « maso, ha messo in aspetto gradevole i dommi della chiesa cattolica, « EDIL BELLO ACCORDO CHE REGNA TRA LA RAGIONE E LE FÉDE. « Perciò le presenti CONFERENZE non potranno non essere OPPORTUNE all' « attuale bisogno religioso della FRANCIA, e nol saranno meno, a mio « credere, per l'ITALIA, ove la malizia fogni sferzo per suisare lè ve- « rità le più dimostate de le massime le più consolanti checiporge l'auto- « rità infallibile della chiesa di Gesù Cristo. Dato nel convento di « S. Dominico, 15 aprile 1852. P. FR. VINCENZO MARREDDU *de' predica-* « *tori*, professore di Scrittura sacra nel seminario Orvietano. » — *Imprimatur*, VINCENTIUS MORETTI, Canon. Theolog. et pro-vicarius généralis. (LA RAGIONE PHILOSOFICA etc. Conferenze predicate à Parigi dal rend. « P. Ventura. Orvieto, presso Sperandio Pompei ; pag. VIII).

monseigneur d'Orléans, on a tort de citer contre nous cette pièce que, à ce qu'on assure, son illustre et savant auteur regrette, et qui, dans tous les cas, après l'encyclique du 15 mars, n'est plus qu'une *non-valeur.*

Enfin, l'on sait que les *saines doctrines* ne sont que les doctrines *cartésiennes* en philosophie et les doctrines *jansénistes* en théologie. Il est donc bien naturel que notre philosophie soit repoussée là où ces *saines doctrines se conservent encore.* Ce serait bien étonnant qu'il en fût autrement. Mais, à ce qu'il paraît, ces *saines doctrines ne se conservent pas* universellement parmi l'excellent clergé de France, puisqu'il accueillit avec tant de faveur le livre où ces *saines doctrines* sont combattues : en effet, les *Conférences* en sont à leur troisième édition.

Au contraire, il paraît que les attaques de M. de Bonald contre *cette philosophie soi-disant chrétienne et catholique* n'ont trouvé grâce nulle part, pas même auprès de nos adversaires. Témoin ses invectives contre l'*Univers* (pag. 153 et suiv.), parce que l'*Univers* lui avait donné tort. Témoin ses plaintes contre M. Rémusat (pag. 189), parce que M. Rémusat n'a pas voulu lui donner raison. Témoin son ressentiment contre M. Laurentie (pag. 98), parce que M. Laurentie a dit que la question soulevée par M. de Bonald *ne repose que sur un malentendu.* Témoin ses colères contre quelqu'un qui lui est intimement lié, parce que ce quelqu'un aurait dit partout : « Quant aux doctrines, le P. Ventura a parfaitement raison. »

§ XXVIII. *Saint Paul et saint Thomas disant exactement le contraire de ce qu'on leur fait dire pour défendre le rationalisme. — Insolence et déloyauté qu'on a apportées dans cette défense. — Autorité de saint Augustin fidèlement citée par le P. Ventura en faveur du système traditionnel. — L'auteur de* la LÉGISLATION PRIMITIVE *vrai fondateur de ce système en France. — Triste gloire de son fils de combattre des doctrines qui ont fait la vraie gloire de son père.*

MAIS voici un autre passage de cette lettre, toute cartésienne, qui édifiera encore davantage notre lecteur sur

la loyauté des critiques qu'on nous a faites et sur l'exactitude des citations par lesquelles on les a appuyées.

« C'est par la lumière naturelle, nous a-t-on dit, et en y prenant « un point de départ, que quelques philosophes païens, dont « parle saint Paul, s'élevèrent à la connaissance du vrai Dieu, « *ducti naturalis lumine rationis*. Il est vrai que le P. Ventura « voudrait que c'eût été aussi par la tradition; mais saint Paul « n'en dit rien, ni saint Thomas non plus. » (Pag. 153.)

Or, en transcrivant ces lignes, nous n'avons pu nous empêcher d'admirer encore une fois le merveilleux talent de notre adversaire de grouper en si peu de mots une telle quantité d'erreurs.

Saint Paul n'a dit nulle part que *quelques philosophes païens, en prenant leur point de départ dans la lumière naturelle, s'élevèrent à la connaissance de Dieu*. Saint Paul a dit, au contraire, que les philosophes païens, ayant connu Dieu par d'autres moyens, c'est-à-dire par la tradition (au moyen de laquelle l'idée d'un Dieu souverain se trouvait dans toute société), et par les merveilles de la création : *Qui cum cognovissent Deum*, c'est précisément du moment où ils voulurent concevoir Dieu par les prétendues *lumières de leur raison particulière* qu'ils s'évanouirent, s'évaporèrent dans leurs propres pensées : *Evanuerunt in cogitationibus suis;* ils passèrent de l'aveuglement de l'esprit à celui du cœur : *Obscuratum est insipiens cor eorum;* ils méconnurent le vrai Dieu : *Non sicut Deum glorificaverunt;* ils se prosternèrent devant la créature, en honte du créateur; *Servierunt creaturæ magis quam creatori;* ils tombèrent, eux aussi, dans la plus stupide idolâtrie; ils adorèrent l'homme, les oiseaux, les quadrupèdes, et même les serpents : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentum ;* et que, se croyant et s'appelant les seuls hommes sages, ils devinrent les plus insensés de tous les hommes : *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt*. Voilà véritablement ce qu'a dit saint Paul, au premier chapitre de son Épître aux Romains. Les mots *Ducti naturalis lumine rationis*, que M. de Bonald attribue avec tant d'assurance à saint Paul, ne se trouvent pas dans saint Paul, ne sont pas de saint Paul, mais de saint Thomas; et, ce qui est encore plus fâcheux pour M. de Bonald,

ce grand docteur n'en a fait usage que dans un sens tout à fait différent de celui que leur attribue notre critique. Saint Thomas a dit : « Les philosophes, *guidés par la lumière de la raison naturelle*, ont PROUVÉ plusieurs choses touchant Dieu, mais par voie de DÉMONSTRATION : *Philosophi de Deo multa* DEMONSTRATIVE PROBAVERUNT DUCTI NATURALIS LUMINE RATIONIS. » Nous avions rapporté ce beau texte de saint Thomas dans nos Conférences (tom. I, Confér. Ire, § 10, p. 51), et nous en avions donné la véritable signification. Or, qu'a fait M. de Bonald? Il nous a emprunté ce texte; il en a retranché les mots *demonstrative probaverunt;* il l'a dénaturé, et il en a affublé saint Paul, pour faire dire à saint Paul ce que saint Paul n'a jamais dit, à savoir que *quelques philosophes païens se sont élevés à la connaissance du vrai Dieu par leur raison* : DUCTI NATURALIS LUMINE RATIONIS. A-t-on jamais rien vu de pareil en fait de falsification de textes et de citations?

Mais il y a mieux encore. Ces paroles de saint Thomas, que M. de Bonald a mises sur le compte de saint Paul, nous les avions citées à la suite du commentaire que nous avions donné du fameux passage de la *Somme contre les Gentils*, dans lequel saint Thomas prouve précisément, par cinq arguments invincibles, l'impossibilité où est l'homme de *s'élever par la raison seule* à la connaissance de Dieu, *prompte, facile, claire, certaine* et *sans mélange d'erreur;* et conclut à la nécessité qu'il y eut que la vérité *certaine,* touchant Dieu, fût révélée aux hommes par Dieu même et leur fût proposée comme un dogme de la foi et non comme une conception de la raison : *Et ideo oportuit per viam fidei fixa certitudine veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi* (1).

Et qu'on remarque bien qu'il n'est pas question de la *révé-*

---

(1) En paraphrasant ce beau passage de saint Thomas, nous en avions reporté au bas de la page les mots latins avec la plus scrupuleuse fidélité. Rien n'y manque, pas même les mots *Dum vim demonstrationis ignorant,* comme on peut s'en convaincre à la ligne 24 de la même page (tom. 1, pag. 45). Cependant, M. de Bonald a cru qu'il lui était permis de nous faire le reproche que voici : « L'*omission* de ces mots essentiels « *Dum vim demonstrationis ignorant* dénature et rend ridicule la « pensée du saint docteur. » (Pag. 180.)

lation évangélique, dans ce passage de saint Thomas; il n'y est question que de la révélation en général, perpétuelle, constante, universelle, par laquelle Dieu a dû se manifester *aux hommes*, voulant être connu par les hommes. Mais une révélation pareille est la révélation primitive que, d'après l'Écriture sainte (*Eccl.*, XVII), Dieu a faite aux premiers hommes, et qui, par le langage, s'est répandue et établie dans tout le monde : en sorte qu'il ne fût pas nécessaire aux hommes de deviner Dieu par *leur raison*, au risque de ne le retrouver jamais, et au risque, a dit encore saint Thomas, que le genre humain tout entier restât plongé dans les plus épaisses ténèbres de l'ignorance par rapport à l'existence d'un Dieu, si Dieu n'avait donné aux hommes que la *voie de leur raison* pour le connaître : *Si sola ad cognoscendum Deum rationis via pateret, humanum genus in maximis ignorantiæ tenebris remaneret.* Ce passage de saint Thomas n'est donc que la démonstration la plus évidente et la plus complète de cette vérité : que, depuis l'origine du monde, le moyen choisi par la bonté de Dieu pour se faire connaître par les hommes n'a été que la foi aux traditions primitives, constantes et universelles. Saint Paul a donc, comme nous venons de le remarquer, supposé évidemment la tradition. Saint Thomas l'a prouvée. M. de Bonald a lu tout cela, développé largement dans notre première Conférence, puisqu'il en cite quelques lignes pour les critiquer; et c'est en présence de tout cela qu'il s'est permis de dire : *Il est vrai que le P. Ventura voudrait que c'eût été aussi par la tradition; mais saint Paul n'en dit rien, ni saint Thomas non plus!*

Mais notre critique ne s'en tient pas là sur ce sujet; et pour nous prouver toujours davantage sa bienveillance et sa loyauté, il a ajouté aux lignes que nous venons de réfuter la note suivante : « Voici, a-t-il dit encore, *par quel artifice* on défend le « *traditionalisme.* Suivant saint Augustin, dit le P. Ventura, « ce qu'on trouve de vrai, sur Dieu, chez les philosophes ne « vient pas de leur raison, mais des traditions et des senti- « ments universels que la Providence a répandus partout : *Non « ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinæ « Providentiæ, quæ ubique infusa est, eruerunt.* LE CONTRE- « SENS EST ÉVIDENT; ce ne sont pas les traditions qui sont « répandues partout, mais la Providence; il y a en effet *infusa*

« *est,* et non pas *infusa sunt.* On sait assez que la connais-
« sance de la vérité n'est pas partout, quoique la Providence
« soit partout présente.» (Pag. 153.)

Or, on le voit, la note est plus méchante que le texte. D'après cette note, nous ne serions que des intrigants, des écrivains de mauvaise foi, qui, au moyen *d'artifices* et *de fausses interprétations* des textes des Pères, voulons tromper nos lecteurs et établir l'erreur du *traditionalisme.* Voilà ce que nous sommes pour M. de Bonald. Nos adversaires, même les rationalistes, trouveront cela un peu fort. Mais notre critique n'a-t-il pas appelé notre école l'école PRÉTENDUE *catholique* (pag. 149), et notre philosophie une philosophie SOI-DISANT *chrétienne et catholique* (pag. 187). Or, de *faux* chrétiens, de *faux* catholiques sont capables de tout, même de citer à *contre-sens* les Pères, même d'avoir recours aux plus indignes *artifices.* En nous adressant donc ces reproches, M. de Bonald est, au moins ici, conséquent à lui-même. Voici maintenant quelques mots sur cette inconcevable et inqualifiable note, pour la satisfaction de nos lecteurs, et pour leur apprendre encore davantage *par quels artifices on défend le rationalisme.*

En combattant l'ignoble fable de l'état de l'*homme sauvage,* de l'*homme brute*, comme étant l'état de l'homme primitif, fable que les rationalistes modernes ont empruntée aux stoïciens et aux épicuriens des siècles passés, nous avons prouvé que Dieu, en créant l'homme, s'est révélé à l'homme, et l'a lui-même instruit de tout ce que l'homme devait savoir pour atteindre sa fin. Nous avons employé cinquante-deux longues pages de texte et sept pages de notes de notre première Conférence à cette démonstration. Nous y avons expliqué le magnifique chapitre dix-septième de l'*Ecclésiaste*, où l'auteur sacré nous a transmis, dans tous ses plus minutieux détails, cette instruction sublime, complète et parfaite, que Dieu donna aux premiers hommes. En outre, par beaucoup d'observations sur la tradition des patriarches et sur les croyances universelles du genre humain; par des nombreuses citations tirées de l'histoire de la littérature ancienne et de la philosophie même; par un passage très-remarquable de la *Philosophie* de Lyon; par les six éloquentes pages de la *Théologie* du savant cardinal Gousset, et par la belle lettre de monseigneur

l'évêque de Montauban, que nous avons ajoutées à la fin de la Conférence, nous avions prouvé que la *tradition* de ce premier enseignement divin s'était, en effet, perpétuée dans l'univers entier. Après avoir démontré, par cette foule de témoignages, le fait de la tradition, nous avons indiqué la raison pour laquelle il en a été ainsi, et pour laquelle il n'en pouvait pas être autrement; et c'est à cette occasion que nous avons développé ce fameux passage de saint Thomas que nous venons de citer sur l'impuissance de la raison de s'élever toute seule jusqu'à Dieu. Et puisqu'on aurait pu nous opposer, à nous et à saint Thomas aussi, les quelques passages raisonnables, touchant Dieu, qui se trouvent dans les écrits des anciens philosophes, nous avons allégué saint Thomas même disant que les philosophes, par les lumières de la raison naturelle, n'ont fait que *prouver* le Dieu déjà connu et ses attributs par voie de *démonstration* (ce que personne ne conteste), et par conséquent saint Thomas excluant évidemment la pensée que les philosophes aient trouvé l'idée de Dieu, aient découvert Dieu par leur raison : *Philosophi multa de Deo* DEMONSTRATIVE PROBAVERUNT, *ducti naturalis lumine rationis.* A l'appui de cette profonde remarque du Docteur angélique, nous avions cité Clément d'Alexandrie, Druthmare et différents passages de Tertullien affirmant positivement que ce qui, dans les écrits des anciens philosophes, se trouve de bon, de raisonnable et de conforme aux doctrines du christianisme, ils ne l'ont pas inventé, mais ils l'ont ou volé aux traditions du genre humain, que l'apologiste africain appelle le *sens public de l'âme;* ou ils l'ont rencontré par hasard et par un bonheur aveugle, *cæca felicitate.* Voilà par *quels artifices*, bien innocents, comme on voit, *nous avions défendu le traditionalisme.* Nous aurions donc mal interprété, comme notre critique le prétend, le passage de saint Augustin touchant le même sujet, que notre thèse, établie sur des preuves si nombreuses et si solides, n'en aurait pas été ébranlée le moins du monde. Comment donc qualifier le procédé de notre adversaire de s'être entièrement tu sur les soixante-huit pages de notre argumentation, et de s'être attaché à un mot de saint Augustin, que, selon lui, nous aurions mal expliqué, pour venir nous accuser que nous *voulons défendre par de misérables artifices le traditionalisme?*

Mais le fait est que notre interprétation du texte incriminé

est la seule raisonnable, la seule vraie. D'abord notre adversaire ne nie pas, ne peut pas nier que saint Augustin ait positivement reconnu, lui aussi, que *ce que les écrits des philosophes* OFFRENT DE VRAI, TOUCHANT DIEU, ILS NE L'ONT PAS RETROUVÉ PAR LEUR RAISON : *Apud philosophos nonnulla vera de Deo inveniuntur*, QUOD NON IPSI INSTITUERUNT. Nous voilà donc d'accord avec saint Augustin, au moins sur le point principal de la question, à savoir, que *la raison philosophique des anciens n'a, pas plus que la raison philosophique des modernes, retrouvé la vérité.* Mais s'il est vrai, pour saint Augustin, que les philosophes n'ont pas retrouvé *par leur raison certaines vérités touchant Dieu,* où les ont-ils donc prises? Où ont-ils pu prendre ces vérités, si ce n'est *aux mines des traditions et des croyances universelles*, la Providence ayant disposé qu'elles fussent répandues partout, et qu'on n'ait pu nulle part les détruire entièrement? En dehors de ce sens que nous leur avons donné, ces mots de saint Augustin, *de metallis Providentiæ quæ ubique infusa est*, n'auraient aucun sens, ou ils n'en auraient qu'un très-grossier, que pas même le plus triste pédant, pas même un écolier de quatrième ne saurait admettre. Nous n'avons pas, il est vrai, traduit littéralement les mêmes mots; mais nous sommes sûr d'avoir bien rendu la pensée du grand évêque d'Hippone, et nous défions qui que ce soit, même le plus habile traducteur des *Bucoliques* de Virgile, de rendre autrement cette pensée sans la rendre obscure et ridicule.

Pour infirmer notre version, M. de Bonald nous dit : *On sait assez que la connaissance de la vérité n'est pas partout, quoique la Providence soit partout présente ; donc le mot* INFUSA EST *doit s'entendre de la Providence, et non pas des traditions, qui ne sont pas répandues partout.* Mais c'est du sophisme, et rien que du sophisme. Évidemment il ne s'agit pas, dans ce passage de saint Augustin, de la Providence *nourrissant* l'homme, mais de la Providence *éclairant* l'homme. Or, si la Providence *éclairant l'homme* est présente partout, elle n'y est, n'y peut être qu'en ménageant à l'homme les moyens de connaître la vérité ; et ces moyens ne sont, ne peuvent être que les traditions, les croyances universelles et constantes de l'humanité, qui se trouvent les mêmes partout, la Providence les

ayant conservées debout partout, au milieu des plus grands égarements de l'esprit et du cœur des hommes. Dans ce sens, *on sait assez que la vérité est partout;* et soutenir le contraire, comme le fait M. de Bonald, c'est une déplorable erreur; c'est faire tort à la Providence; c'est se mettre en opposition avec tous les théologiens, tous les vrais philosophes et tous les apologistes de la religion.

Que M. de Bonald se tranquillise donc; il n'est nullement *évident* que nous ayons traduit *à contre-sens* saint Augustin. S'il y a quelque chose d'*évident* dans tout ceci, c'est que le reproche qu'on nous a adressé, à ce sujet, repose sur une ignorance complète du langage aussi bien que des doctrines des Pères, et sur un manque de justice et de bonne foi élevé à la dixième puissance.

Nous ajouterons encore que cette opposition, cette guerre que M. de Bonald fait ici au *traditionalisme*, est d'autant plus incompréhensible et plus inconvenante de sa part, que le fondateur, le chef et la première gloire de l'école traditionaliste en France, au dix-neuvième siècle, n'a été que *son père.*

Pourquoi ce grand homme a tant insisté à prouver, et a en effet prouvé d'une manière si victorieuse et si éclatante l'impossibilité que l'homme ait pu inventer le langage? C'est parce qu'une telle impossibilité une fois constatée, il est évident que c'est Dieu qui a fait à l'homme le don du langage. Si c'est Dieu qui a donné le langage à l'homme, il est aussi évident que Dieu n'ayant pu donner à l'homme la parole sans les vérités qu'elle renferme, c'est encore Dieu qui s'est révélé à l'homme, qui a instruit l'homme, en le créant. Si le langage humain, considéré *dans sa généralité absolue,* est la manifestation bien plus de la pensée de Dieu que de la pensée de l'homme, et s'il contient des idées divines, des vérités divines, partout où se trouve ce langage, il se trouve aussi ces idées et ces vérités dont il est le dépôt. Les idées générales donc, les vérités générales, dont l'expression se trouve dans les langues de tous les peuples, dans le langage de l'humanité, sont d'origine divine. L'homme n'a pas plus inventé les notions de Dieu, de l'âme, de la religion, du devoir, de la vie à venir, qu'il n'a inventé le moyen de les communiquer aux autres, ces notions, ou de les apprendre par les autres; et dès lors le langage a été

le grand moyen par lequel la révélation primitive s'est répandue par le monde, s'est perpétuée dans le monde, et par lequel ces premières vérités, fondement de la société, plus ou moins altérées, se trouvent partout, sont connues partout, en sorte qu'aucun homme vivant en société ne peut en prétexter l'ignorance pour ne pas y croire. C'est par la parole humaine que *le Verbe, la parole divine, éclaire tout homme venant dans ce monde.* Au lieu donc de commencer l'étude de la philosophie par dire : JE DOUTE, il faut la commencer par dire : JE CROIS. Il est *juste*, il est *raisonnable,* il est *nécessaire* et il est surtout *philosophique de commencer par croire aux vérités générales.* Tels sont les principes, les idées, les expressions de l'auteur de la *Législation primitive,* qu'on peut résumer toutes dans ces mots : « Il faut croire à la société, parce que, Dieu ayant parlé « et parlant toujours à la société par le langage, les croyances « universelles, constantes, de l'humanité, exprimées par le langage universel, sont des vérités divines; » et nous défions M. de Bonald fils de nier que ce soit là toute la doctrine philosophique et politique de son illustre père. Mais tout cela c'est le *traditionalisme* pur ; et, à l'exception près que nous n'admettons que la transmission des *connaissances par le langage* et non par des *idées,* tout cela c'est le *traditionalisme* que nous défendons, et même, comme on le voit, sans le pousser si loin. S'il vivait donc encore cet homme aussi remarquable par sa modestie que par son génie, nous sommes sûr qu'il serait enchanté de nous voir partager, développer ses principes, et les redresser par les connaissances, qui lui manquaient, de la philosophie de saint Thomas. Nous sommes sûr qu'il ne trouverait dans nos observations que le complément plutôt que la censure de ses doctrines, et qu'il nous saurait gré de lui avoir indiqué la vraie théorie de l'intellect, qu'il a sentie mais qu'il n'a pas connue. Son fils, en s'acharnant contre *notre traditionalisme* à nous, s'acharne donc bien plus encore contre le *traditionalisme* de son père ; si ce fils est jaloux de conserver la grandeur du nom et de l'illustration, il fait bon marché des doctrines, et renie cette philosophie de la *foi* qui a valu à son père l'honneur de grouper autour de lui tout ce qu'il y avait de noble, de généreux, de catholique dans les régions de la science, et d'être salué, honoré comme le restaurateur de la philosophie spiritualiste en France.

Gloire oblige autant et bien plus que noblesse ; et il est aussi révoltant de voir un fils reniant les doctrines qui ont fait la gloire de son père, que de voir un membre d'une noble famille fouler aux pieds l'honneur et la dignité! Oh! si le grand de Bonald était donc spectateur de cette polémique, qu'il serait étonné et humilié en même temps, lui qui n'a voulu établir que la philosophie de la *foi*, de voir son fils combattre cette philosophie et se mettre du côté de la philosophie de la *raison!* Oh! qu'il serait contristé, lui qui a été si impitoyable pour le doute et la méthode de Descartes, de voir son fils professer et défendre cette méthode et ce doute, et se mettre, comme philosophe, en opposition manifeste, en guerre ouverte avec tous ses principes! Oh! qu'il serait désolé, lui qui le premier, dans ce siècle, a livré combat au *rationalisme* (1), de voir ce système destructeur de toute science et de toute religion trouver un auxiliaire dans l'héritier de son nom!

Mais il est temps que nous arrivions d'une manière encore plus directe à réfuter notre adversaire, au sujet de ce qu'il appelle pompeusement *l'éloge et la justification de Descartes.*

§ XXIX. *Les gloires de la France, gloires de l'Église.—C'est uniquement dans l'intérêt de la vérité que l'auteur des* CONFÉRENCES *s'était permis ses quelques observations sur la philosophie de Descartes. — Singulières distractions de M. de Bonald attribuant à son adversaire d'avoir dit ce qu'il n'a pas dit contre Descartes.*

---

(1) « M. Ancillon, dit l'auteur de la *Législation primitive*, me paraît avoir caractérisé avec beaucoup de justesse les deux systèmes de « philosophie suivis en France et en Allemagne, l'EMPIRISME et le RATIONALISME. Le défaut de ces deux systèmes excessifs est de n'avoir ni « l'un ni l'autre de *point d'appui* que DANS L'HOMME SEUL. » (*Recherches*, tom. I, pag. 50.) Or, que dirait-il, cet homme si chrétien, s'il revenait au monde et voyait son propre fils prétendant, lui aussi, tout faire *avec l'homme seul*, et ne voulant d'autre philosophie que celle *qui n'a de point d'appui que dans l'homme?*

FILLE aînée de l'Église, la France est à la tête de toutes les nations catholiques, comme l'Angleterre est à la tête de toutes les nations protestantes.

A ce titre, nous aimons bien la France, et, loin de lui envier aucune de ses vraies gloires, nous voudrions qu'elles les augmentât, ces gloires, aussi bien que sa force, sa grandeur et sa dignité; tout cela tournant à l'avantage et à l'honneur de l'Église.

Ce n'est donc, comme notre critique semble le croire (pag. 185), pas parce que, nous envions à la France Descartes; mais c'est uniquement dans l'intérêt des vraies doctrines philosophiques, d'où dépend, en grande partie, le vrai bonheur d'une nation, que nous nous étions permis, dans nos Conférences, quelques observations sur les tendances dangereuses de sa philosophie, tout en rendant justice à son génie, à sa foi et à ses intentions. D'ailleurs, quand on appartient au pays où sont nés saint Thomas et Galilée, on n'a rien à envier à aucun peuple en matière de philosophie.

Cette impartialité et ces intentions de notre part, dans la manière dont nous avions apprécié la philosophie de Descartes, ont été méconnues par M. de Bonald, comme il a méconnu notre impartialité et nos intentions dans la manière dont nous avons apprécié la philosophie de son père. Le voilà donc dans la quatrième partie de son dernier écrit, qu'il lui a plu d'intituler : *Justification et éloge de Descartes*, revenant à ses anciennes accusations, à ses anciens griefs contre nous, et y en ajoutant de nouveaux, qu'il importe de réduire à leur juste valeur, toujours dans l'intérêt de *la vraie philosophie*, et même dans l'intérêt de la vraie gloire de Descartes. Mais, avant d'aborder ce sujet, qui fera jaillir encore de nouvelles lumières sur la question des *Idées* et de la *Certitude*, il nous faut faire justice de quelques affirmations de M. de Bonald, touchant la manière dont nous nous étions exprimé par rapport à Descartes.

M. de Bonald n'a pas jugé à propos, dans l'écrit auquel nous répondons, d'indiquer *une seule fois* les endroits de nos ouvrages où il prend ses citations. Nous ne voulons pas croire que c'est afin de nous faire dire plus à son aise ce qu'il lui plaît. Cette manière de discuter, tout à fait commode pour avoir raison de son adversaire, n'est assurément ni loyale, ni digne

du caractère de M. de Bonald. Aussi nous nous plaisons à reconnaître qu'il ne l'a adoptée, n'a pas pu l'adopter que par *distraction*, pas commune mais singulière.

On vient d'entendre notre critique nous plaignant (pag. 141) de ce qu'au sujet d'un texte de saint Thomas nous avons eu *une singulière distraction*. Mais ce malheur, qui, d'après M. de Bonald, ne nous serait arrivé à nous qu'une fois, lui est arrivé, à ce qu'il paraît, plusieurs fois à lui-même. C'est fâcheux, mais cela est. On va le voir.

A la page 170 de la nouvelle brochure de M. de Bonald on lit ce qui suit : « Grâce à ce philosophe (à Descartes), nous « sommes tous protestants en philosophie, DIT LE PÈRE « VENTURA. » Or, dans ce passage, il n'y a qu'une petite inexactitude, c'est que le PÈRE VENTURA NE L'A POINT DIT, ce qu'on lui fait dire aussi. « Rappelez-vous, nous avons « écrit (*Confér.*, tom 1er, pag. 177) ce qu'une feuille périodi- « que, le *Globe* (*sic*), rédigée par des philosophes antichrétiens, « il y a vingt ans, a dit de votre illustre Descartes, en sa « qualité de restaurateur du principe fondamental de la phi- « losophie de Platon : GRACE A DESCARTES, NOUS SOMMES « TOUS PROTESTANTS EN PHILOSOPHIE, *comme grâce à « Luther nous sommes tous philosophes en religion.* » Ainsi, *le père Ventura* n'est pour rien dans cette accusation contre Descastes, et ce sont les écrivains du *Globe* qui ont dit ce que M. de Bonald a l'obligeance de nous attribuer comme ayant été dit par nous. C'est, comme on le voit, une *singulière distraction* de sa part. En voici une autre :

A la page 171 il ajoute : « Descartes sépara la philosophie « de la religion, DIT LE CRITIQUE (le père Ventura). » Or, LE CRITIQUE n'a point porté ce jugement non plus. Seulement, en parlant de la philosophie du seizième siècle, il a dit : « On fonda alors (un siècle avant Descartes), un enseignement en « dehors du catholicisme. » (*Confér.*, tom. Ier, pag. 181.) C'est M. Cousin, dont nous avons cité les paroles, dans une note au même endroit, qui a dit : « La philosophie qui avait précédé « Descartes C'EST LA SÉPARATION DE LA PHILOSOPHIE « ET DE LA THÉOLOGIE ; c'est, pour ainsi dire, l'introduc- « tion de la philosophie sur la scène du monde, sous son nom « propre. » (COUSIN, cours de 1828, 13e leçon.) C'est donc

M. Cousin qui a dit les paroles citées ci-dessus et que M. de Bonald a mises sur le compte du père Ventura. Voilà encore de la *distraction*, et bien *singulière*, êe la distraction aussi, de la part du noble vicomte.

En insistant sur le même sujet *de la séparation de la philosophie et de la religion*, il a dit encore (pag. 171) : « Ce n'est « pas Descartes, c'est le *sens commun* qui a fait cette *sépara-* « *tion* (de la philosophie et de la religion) ; » et à l'appui de cette imputation qu'il fait au sens commun, d'avoir *séparé* ce que Dieu a uni, imputation dont le sens commuu est tout à fait innocent, M. de Bonald, comme il l'avait déjà dit dans sa lettre au *Correspondant*, ainsi que nous l'avons démontré déjà, cite saint Thomas lorsque celui-ci nous affirme que *le philosophe et le théologien procèdent* PAR DES PRINCIPES DIFFÉRENTS, et s'écrie en air de triomphe : « Voilà *la séparation* bien marquée, avant Descartes. » Nous en demandons bien pardon à M. le Vicomte : les mots cités ici de saint Thomas, pour tous ceux qui se connaissent un peu à de pareilles matières, signifient seulement, ici encore, que le philosophe ne démontre ses thèses que par des arguments tirés de la saine raison et des croyances universelles ; tandis que le théologien emprunte principalement ses preuves à l'Écriture sainte, àla tradition chrétienne, aux décisions dogmatiques des conciles et des souverains pontifes, aux Pères de l'Église, etc. ; mais ils ne signifient pas, ils n'ont jamais signifié qu'il est permis à la philosophie de s'isoler, *de se séparer* tout à fait de la religion, de se retrancher en elle-même, de marcher toute seule afin de tout conquérir par elle-même. Quant à ces prétentions, saint Thomas, on vient de l'entendre, dit, au contraire, que la philosophie doit marcher sous la dépendance de la théologie, comme la pharmacie sous la dépendance de la médecine, parce que le but de toute philosophie est dans les limites de la théologie et doit être coordonné à sa théologie ; *Sicut medicus imperat pigmentario ; cum finis totius philosophiæ, sit intra fines theologiæ et ordinatus ad ipsam*. M. de Bonald connaissait déja ce beau passage du saint docteur par nos *Conférences*, (tom. I, pag. 130). Il connaissait aussi les éloquentes pages que, dans notre première réponse,

philosophie et de la religion dont s'applaudit tant l'impiété moderne. Ces pages commencent par ces paroles : « *Ce fut alors* « (à l'époque de la réforme), dit M. de Gérando, *que la philo-* « *sophie commença à se* SÉPARER *de la théologie et eut le* « BONHEUR , *par ce divorce, de redevenir une étude profane.* — « La suite nous apprendra ce que la philosophie et la théologie « ont gagné à ce *divorce.* » (DE BONALD, *Recherches,* tom. Ier, ch. I.) Il est étonnant que M. de Bonald ait oublié tout cela, au point d'avoir confondu encore ici la *méthode de démonstration* des deux sciences avec leur point *de départ* et *leur but.* Il est étonnant que M. de Bonald fils ait oublié tout cela au point de faire croire que saint Thomas et son propre père, qui ont tant insisté sur la nécessité de l'UNION de la philosophie et de la théologie, sont des révoltés contre le *sens commun*, et que lui, M. le vicomte et tous les protestants, et tous les incrédules, et tous les rationalistes qui ont réclamé et réclament toujours cette *séparation* funeste, qu'eux enfin, qui, de leur propre aveu, y ont tant travaillé et y travaillent toujours, sont seuls dans le vrai, sont les seuls sectateurs fidèles du sens commun. Tout cela est, on doit en convenir, bien *singulier.* Mais que voulez-vous ? Encore une fois : M. de Bonald, en écrivant son dernier livre, était *singulièrement distrait !*

Mais voici quelque chose de plus *singulier* encore :

Nous avions affirmé, il est vrai, que M. de Bonald avait fait de son incomparable père un cartésien ; et là-dessus le noble vicomte de s'écrier avec une espèce d'indignation : « En quel endroit nous « sommes-nous *rendu coupable de cette affirmation* ? » (Pag. 163) « Ah, monsieur le vicomte ! qu'est-ce que vous venez de dire? Vous reconnaissez donc qu'affirmer d'un homme, d'un philosophe, *qu'il est cartésien*, c'est lui faire tort, c'est faire injure à sa réputation ; et si la chose n'est pas vraie, c'est le calomnier, c'est se rendre *coupable* d'une grande faute. A la bonne heure ! en effet, il en est ainsi, et vous avez parfaitement raison. Car vous ne pouvez pas ignorer que la philosophie de Descartes, dans son ensemble et dans toutes ses parties, a été condamnée par l'Église.

Seulement nous serions bien aise de savoir comment M. le vicomte s'y prendra pour concilier cette exclamation d'une indignation sainte avec tout ce que, dans les 26 dernières pages de sa brochure, sur lesquelles nous allons jeter un coup d'œil,

il a dit d'élogieux pour Descartes, dans le but d'exalter son talent, son génie, les services qu'il a rendus aux sciences et surtout de défendre l'orthodoxie de sa métaphysique et de sa *méthode?* Si Descartes avait vraiment été l'homme que M. de Bonald fils veut nous montrer dans ces pages où l'enthousiasme est poussé jusqu'au ridicule, il aurait été très honorable pour M. de Bonald père *d'avoir été cartésien*, et M. de Bonald fils n'aurait pas eu le *droit de s'indigner* de ce que nous lui aurions attribué d'avoir fait un cartésien de son père.

Mais enfin, malgré tout ce qu'il ait écrit pour déifier Descartes, il paraît que M. de Bonald ne regarde pas moins comme une injure pour son illustre père qu'on ait pu dire qu'il *était cartésien;* et en nous demandant compte de cette injustice par ces mots : « En quel endroit nous sommes-nous rendu *coupable* « de cette affirmation ? » il ajoute : « Est-ce alors que nous avons « dit que M. de Bonald ne *pouvait mieux faire* que de suivre, « AVEC DESCARTES, et Fénelon une méthode qui prend son « point de départ DANS LA RAISON ? » Eh oui, monsieur le vicomte ; c'est précisément là que vous avez fait de M. votre père un cartésien achevé, au moins par rapport à la méthode. Est-ce que vos paroles peuvent signifier autre chose pour ceux que la passion n'aveugle pas ? mais ce n'est pas moi *seul*, ce n'est pas moi le premier qui en ai jugé de la sorte. Avec moi et avant moi, l'*Univers* même, qui avait été si complaisant pour vous, a consacré trois énormes articles pour vous prouver que *vous aviez eu tort et grand tort de faire un cartésien de l'auteur de la Législation primitive.*

Mais laissons de côté ces incohérences, ces contradictions de notre adversaire, pour nous occuper de la philosophie de Descartes, au point de vue de la *justification* et *de l'éloge* qu'en a fait ce même adversaire.

§ XXX. *On supplée à l'oubli de M. de Bonald de ne pas avoir dit un seul mot des condamnations de la philosophie de Descartes. — La même philosophie condamnée par Rome, par les universités de France, par Louis XIV, par l'archevêque de Paris, par les corporations religieuses, en particulier par les Jésuites, et par les plus grands hommes du dix-septième siècle.*

A entendre le noble vicomte, dans cette étrange apologie qu'il fait de Descartes, ce serait M. de Lamennais qui, le premier, aurait *imaginé de rendre odieuse la méthode de Descartes, et cela pour dissimuler d'autres erreurs.* (Pag. 165.) Mais, comment? M. de Bonald ignore-t-il donc, ou fait-il semblant d'ignorer que, deux siècles avant M. de Lamennais, la philosophie *de Descartes*, y compris sa *Méthode*, a été l'objet d'une réprobation universelle, et qu'elle a été condamnée de la manière la plus formelle par tout ce qui, dans le monde catholique, a de l'autorité en matière de doctrines? Nous allons suppléer ici à cet oubli involontaire ou affecté de notre loyal adversaire; et cela en faveur de ceux de ses lecteurs que cet inconcevable oubli pourrait égarer.

Baillet, l'historien de Descartes, nous atteste que, dès qu'elle eut paru, la philosophie cartésienne rencontra une opposition universelle, non-seulement parmi les catholiques, mais parmi les protestants mêmes, qui, ayant, dans des thèses publiques, dénoncé au monde cette philosophie comme conduisant *à l'enthousiasme*, *à la frénésie*, *au scepticisme*, *à l'athéisme et à la destruction de la religion chrétienne*, finirent par faire brûler par la main du bourreau les livres qui la renferme. (VIE DE DESCARTES, tom. VI, pag. 188.)

En 1662, la célèbre université catholique de Louvain, après un examen sérieux de la philosophie de Descartes, prononça que cette philosophie contient des doctrines *téméraires, présomptueuses, insensées, fausses, dangereuses, intolérables, insultantes pour toute l'antiquité, préconisantes des nouveautés profanes; contraires aux Pères de l'Église, aux conciles; s'éloignant de l'Écriture sainte et des principes chrétiens; opposées à la vérité de la foi catholique* (1).

L'année suivante, 1663, la congrégation de *l'Index*, par un décret du 10 novembre, approuvé et confirmé par le souverain

---

(1) Voyez l'ouvrage intitulé : COLLECTIO JUDICIORUM *de novis erroribus qui, ab initio XII seculi usque ad annum* 1735, *in Ecclesia proscripti et notati sunt*. Opera C. Duplessis d'Argentré, Episcopi Tutelensis; 3 vol. in-folio.

pontife Innocent X, condamna, en six catégories, *tous* les ouvrages de Descartes.

Louis XIV, en 1671, en apprenant que, malgré la condamnation de Rome, les doctrines de Descartes continuaient à être enseignées en France et à Paris même, défendit cet enseignement. En effet, monseigneur Harlay, archevêque de Paris, ayant, au mois de septembre de la même année, notifié à la Faculté de théologie « que la volonté du roi Très-Chrétien était que les « nouvelles opinions de Descartes fussent rejetées des écoles, » la Faculté accepta de plein gré cette défense, et s'y soumit sans réserve. Le recteur de l'Université, à qui cette même notification fut transmise, en fit de même; et la Sorbonne entière, en 1693, condamna les principes de la philosophie cartésienne, dans des livres que l'archevêque de Paris lui avait signalés. (*Collectio judiciorum*, *etc.*)

En 1677, l'université de Caen, autant illustre à cette époque-là, par les lumières de la science que par son zèle pour l'orthodoxie, fit la déclaration suivante : « Nous soussignés, etc , dé- « clarons que la doctrine de Descartes nous semble contraire *à* « *la plus saine doctrine des théologiens*, et défendons à l'ave- « nir aux professeurs de la soutenir, sous peine de perdre les « grades qu'ils ont dans la sacrée Faculté. (*Collectio judicior.*)

Les ordres religieux les plus savants ont applaudi à ces décisions des plus célèbres universités catholiques touchant la doctrine de Descartes, et s'y sont conformés.

Le père Lamy, oratorien, ce fougueux cartésien, qui souleva tant d'orages au collége d'Angers, où il enseignait la philosophie, n'ayant pas voulu se soumettre aux ordres du roi touchant la doctrine de Descartes, et en ayant appelé au parlement, fut, par les supérieurs de sa congrégation, intérdit du professorat et de la prédication, et exilé au petit collége de Saint-Martin, proche de Grenoble. Mais, non contente de cet acte de sévérité envers un de ses membres, la congrégation de l'Oratoire, dans son assemblée générale du mois de septembre 1677, défendit également qu'on enseignât, dans ses colléges, toute doctrine sentant les principes de Bajus en théologie, et LES PRINCIPES DE DESCARTES EN PHILOSOPHIE. (*Collectio judiciorum.*)

La même année, les chanoines réguliers de la congrégation

de Sainte-Geneviève, dans leur chapitre général, firent la même défense. (*Ibid.*)

Mais aucun ordre religieux ne montra plus de zèle contre le cartésianisme en France, que la société des jésuites. Sous le nom de LOUIS DE LA VILLE, le savant père Valois, jésuite, déféra, en 1780, dans ces termes, la doctrine de Descartes à l'assemblée des archevêques et évêques de France : « Messei-« gneurs, je les accuse (les cartésiens) d'être d'accord avec Cal-« vin et les calvinistes, sur des principes de philosophie con-« traires à l'Église. » Et en même temps il rappela à la sainte assemblée les condamnations prononcées contre la philosophie de Descartes par le saint-siége et par le roi.

Je sais bien qu'on a appelé le P. Valois un *fanatique;* mais sa censure du cartésianisme n'en est pas moins très-sensée, et, ce qui est plus, les censeurs mêmes de cette censure n'en reconnaissent pas moins que la tâche que le P. Valois s'était donnée n'était pas difficile : *puisque,* disent-ils, *la doctrine philosophique de Descartes presente bien des points d'affinité avec la doctrine des hérétiques.* Car en effet, Bossuet, cité par M. Bonnetty (ANNALES DE PHILOS., V° *série*, tom. V, pag. 106), n'assure-t-il pas « avoir lu des lettres de Descartes « qui se trouvent *directement opposées à la doctrine catholi-« que?* » Et Arnaud n'a-t-il pas dit « que les lettres de Des-« cartes sont entachées de pélagianisme? (Lettres de d'Arnaud.)

Le P. Daniel, jésuite lui aussi, a été impitoyable contre Descartes ; et, parmi les philosophes français de la société de Jésus qui ont imprimé leur cours de philosophie, il ne s'en trouve pas un seul qui n'ait combattu la philosophie de Descartes, au point de vue catholique.

Mais veut-on se convaincre que telle était la manière de juger le cartésianisme, propre à tout l'ordre des jésuites, le général à leur tête ? Qu'on lise la lettre suivante, dont M. Cousin reconnaît l'authenticité, et que le P. Guyomont, jésuite, écrivait au P. André, jésuite lui aussi, mais cartésien entêté jusqu'à la folie : « La vérité est, dit le P. Guyomont, que la doctrine de « Descartes est, *en toute substance*, *opposée à la bonne théo-« logie* et même *à plusieurs articles de la foi.* Vous savez que « cette doctrine a été réprouvée à Rome, par l'archevêque de

« Paris et par plusieurs universités. Vous ne pouvez pas igno-
« rer QUE LE P. GÉNÉRAL ET LES SUPÉRIEURS (de la so-
« ciété des Jésuites) la défendent; que la COMPAGNIE prétend,
« non-seulement qu'on ne l'approuve point, mais encore *qu'on*
« *la combatte*, AINSI QU'ON COMBATTAIT CELLE DE CALVIN
« AVANT LE CONCILE. Après cela, mon cher Père, comment
« vous séparez-vous du sentiment *de* ROME, *de* TOUS LES
« THÉOLOGIENS CATHOLIQUES *et de notre Compagnie?* Au
« reste, cette affaire est sérieuse : car on est résolu de ne point
« souffrir *dans la compagnie*, non-seulement ceux qui suivent
« ces auteurs (Descartes et Malebranche), ou qui les louent ;
« mais ceux qui *ne les blâment pas*, et qui n'ont pas de zèle
« contre leur doctrine. C'est pourquoi, je vous prie, mon cher
« Père, désabusez-vous, et reconnaissez que *vous avez eu tort*
« *et grand tort* de louer ces gens-là, et de passer pour un de
« leurs disciples. Si j'étais à votre place, je dirais au R. P. pro-
« vincial : = Il est vrai que j'ai eu de l'estime pour Descartes
« et pour Malebranche, et que je n'ai point nié leurs doctrines
« dangereuses. Mais, puisque la COMPAGNIE LES CON-
« DAMNE, je vois maintenant que je me suis trompé, que j'ai
« eu tort de les louer, et j'en demande pardon à votre révérence,
« et à VOUS, MES PERES. Je proteste que, loin de les approu-
« ver désormais, je les regarde comme des auteurs dangereux
« *dans la religion*, *et très-contraires à la bonne théologie*,
« *etc.* »

C'est de cette manière que l'ordre des jésuites jugeait le cartésianisme au dix-septième siècle; et nous avons lieu de croire que c'est toujours de la même manière que cet illustre et savant ordre juge cette philosophie au dix-neuvième siècle : quoique quelques membres isolés de cette même corporation, dignes pour cela des éloges (cela va sans dire) de M. de Bonald, ayant abandonné les traditions de leurs anciens pères, aient renouvelé l'exemple de l'engouement frénétique du P. André pour Descartes et pour toutes ses erreurs. Croiraient-ils, par hasard, se faire pardonner, ainsi leur soutane et leur nom, de la part des philosophes anti-chrétiens? Pitoyable calcul, s'il entrait pour quelque chose dans leur dévouement *quand même* aux doctrines cartésiennes! Le rationalisme philosophique, aussi bien que le rationalisme religieux, accepteront et enre-

gistreront avec bonheur leurs concessions. Ils leur feront même adresser, par leurs journaux, des éloges hypocrites valant la la plus sanglante censure ; mais ils n'en continueront pas moins à faire la guerre à leur ordre, à leur habit et à leur nom ; et la haute protection dont les couvre M. de Bonald ne saurait pas les sauver de la haine de l'impiété, et du ridicule !

Les plus grands hommes du dix-septième siècle n'ont pas eu des idées bien différentes sur la philosophie de Descartes.

Le savant évêque d'Avranches, monseigneur Huet, dans sa *Censura philosophiæ cartesianæ,* a relevé tous les points sur lesquels cette philosophie est en opposition avec les *principes de la foi.*

Afin de dépouiller cette *censure* de l'autorité qu'elle puise dans le grand nom de son auteur, M. de Bonald a soin de nous prévenir (pag. 168) que « si l'évêque d'Avranches a laissé des « ouvrages immortels en fait de recherches historiques, il est « vrai aussi que sa *grande mémoire faisait un peu de tort à* « *son jugement.* » C'est le contraire qui est la vérité. La DÉMONSTRATION ÉVANGELIQUE de monseigneur Huet, cet étonnant ouvrage qui a placé son auteur au premier rang des théologiens et des apologistes modernes du christianisme, n'est pas seulement *un ouvrage immortel en fait de recherches historiques,* mais aussi en *fait de jugement.* Rien n'est plus solide, ni plus entraînant que ses raisonnements contre l'incrédule ou contre l'hérétique. Ainsi, du moins dans cet ouvrage vraiment classique, de l'aveu de tous les savants, *la mémoire n'a pas fait de tort au jugement* de ce grand homme. Mais, afin d'ôter à la *censure de la philosophie cartésienne*, par Huet, toute sa valeur, et pouvoir l'appeler, sans tant de façon, *une censure déplorable et dépourvue de raison* (pag. 169), M. de Bonald n'avait d'autre moyen que celui d'en déprécier l'auteur ; et le voilà, aristarque impitoyable jusqu'au ridicule, présentant au monde catholique, qui ne s'en doutait pas, comme un homme *au jugement faux*, ou sans jugement, ou tout bonnement comme un imbécile, l'un des plus grands caractères qui honorent non-seulement la France, mais l'Église (1).

---

(1) Voyez le magnifique éloge qu'a fait de Huet, M. l'abbé Sabatier de Castres, tout cartésien enthousiaste qu'il était, dans son ouvrage : *Les trois siècles de notre littérature*, tom. II, art. HUET.

Il nous apprend aussi que lorsque Huet offrit à Bossuet sa censure de la philosophie de Descartes, *il en fut fort mal reçu.* Cela est possible, puisque M. de Bonald affirme l'avoir trouvé dans les mémoires de la vie de Huet, que nous n'avons pas sous la main; mais cela n'est pas sûr. M. de Bonald nous a accoutumés à ne pas avoir une confiance illimitée dans la fidélité de sa mémoire, par rapport à l'exactitude de ses citations. Ce qui est certain, c'est que Bossuet était fort inquiet sur le compte de Descartes et de sa philosophie. On vient de l'entendre affirmant « *avoir lu* des lettres de Descartes *qui se « trouvent directement opposées à la doctrine catholique.* » Quant à ses autres écrits, Bossuet a dit : « Je voudrais qu'il « (Descartes) en eût retranché quelques points, pour être en- « tièrement *irréprochable par rapport à la foi* » (1). Enfin, dans sa fameuse lettre que tout le monde connaît, Bossuet, s'élevant au ton de la prophétie qui convient au génie, a dit : « Je vois un grand combat se préparer *contre l'Église*, sous le « nom de philosophie cartésienne. Je vois naître de *son sein* et « de ses principes, à mon avis mal entendus, plus *d'une hé- « résie;* et je prévois que les conséquences qu'on en tire *contre « les dogmes* que nos pères ont tenus, vont la rendre odieuse, « et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait « espérer pour rétablir dans l'esprit des philosophes les preuves « de l'existance de Dieu et de la spiritualité de l'âme. »

Quant à Arnaud, qui, d'après M. de Bonald, « écrivain d'un « *détestable jansénisme,* » aurait déclaré que « la censure de « la philosophie cartésienne par Huet, est pleine d'erreurs « grossières opposées à la philosophie de saint Augustin, et ten- « dant à renverser les fondements mêmes de la foi (pag. 169); » l'on sait ce que, dans la bouche d'un auteur *d'un détestable jansénisme*, signifient des *erreurs opposées à la doctrine de saint Augustin, et tendant à renverser les fondements mêmes de la foi.*. D'ailleurs, pour Arnaud, on vient de le voir, Descartes n'était tout bonnement qu'un pélagien en religion; et « tout ce qu'on peut dire, a-t-il ajouté, pour *défendre Des- « cartes*, c'est qu'il a toujours été soumis à l'Église » : ce

(1) Voyez une nouvelle lettre de Bossuet, éditée par M. Cousin dans ses *Fragments philosophiques*, tom. II, pag. 337.

« qui, en d'autres termes, signifie encore que si la censure huétienne *est pleine d'erreurs grossières*, la philosophie cartésienne est, elle aussi, pleine d'erreurs dont il n'est pas possible de la défendre, à moins qu'on ne les retranche, ces erreurs : ce qui, du reste, était aussi l'avis de Bossuet.

Fénelon, dans sa *seconde lettre sur la religion*, tout en rendant hommage à l'esprit de Descartes, ne se montre pas moins que Bossuet alarmé des conséquences de la philosophie cartésienne, et n'en prend pas moins ses précautions pour en écarter toute complicité.

Le docteur Manjot nous a appris que Pascal *méprisait* la philosophie cartésienne, et que ses liaisons avec plusieurs des fauteurs de cette philosophie ne l'ont pas empêché de s'en *moquer ouvertement* et de la qualifier du nom de *roman de la nature* (1).

Enfin, personne n'ignore [que le grand Leibnitz, tout en rendant justice à Descartes comme mathématicien, avait une très-mesquine idée de Descartes philosophe, et qu'il a poliment tourné en ridicule le *Cogito, ergo sum* de Descartes.

§ XXXI. *On combat l'assertion de l'école cartésienne :* « QUE LA MÉTAPHYSIQUE DE DESCARTES EST IRRÉPROCHABLE.— *Les grandes autorités qui ont condamné cette métaphysique accusées d'*IRRÉFLEXION ET DE MAUVAISE FOI *par M. de Bonald. — M. Émery et son autorité. — Pitoyable échappatoire de M. le vicomte, affirmant que Bossuet, Fénelon, Leibnitz, etc., n'ont blâme que la physique de Descartes. — L'auteur de la* LÉGISLATION PRIMITIVE *d'accord avec Bossuet pour condamner la métaphysique cartésienne. — A quoi se réduisent les apologistes de cette métaphysique invoqués par M. de Bonald.*

Nous ne dirons rien des autres universités et des autres hommes éminents de l'Italie, de l'Espagne, de l'Allemagne, de la Pologne qui ont tous unanimement condamné la philosophie de

(1) *Lettre à l'évêque d'Arranches,* publiée par M. Cousin, dans ses *Fragments,* tom. II.

Descartes, comme opposée aux principes de la foi catholique. Les autorités que nous venons de citer suffisent surabondamment pour prouver que M. de Bonald a dû avoir bien du courage pour oser écrire les lignes que voici : « Il ne faut, dit-il, « qu'un *peu de réflexion et de bonne foi* pour voir que la doc- « trine IRRÉPROCHABLE (1) DE DESCARTES SUR LA MÉTA- « PHYSIQUE, n'a rien de commun avec les impiétés de Spi- « nosa (pag. 173). » Nous n'insistons pas sur les affinités du cartésianisme *avec les impiétés de Spinosa.* Nous nous en remettons là-dessus aux remarques que nous avons faites plus haut, remarques dans lesquelles nous avons prouvé que le système des idées innées, que Descartes a renouvelé, n'est que le système n'admettant qu'*un seul* entendement dans l'univers, l'entendement divin, et que ce système est le panthéisme. Nous ne rappellerons pas non plus à nos lecteurs que le premier ouvrage de Spinosa n'a été qu'*un commentaire de la philosophie de Descartes.* Nous ne nous arrêterons pas à l'honneur que M. de Bonald fait, par ces étranges mots, à son illustre père en l'accusant d'avoir tout à fait manqué *de réflexion et de bonne foi*; car c'est l'auteur de la *législation primitive*, qui, comme on l'a vu déjà (pag. 88), a insinué qu'il y a vraiment *quelque chose de commun entre la métaphysique de Descartes et les impiétés de Spinosa.* Mais nous ne pouvons pas passer à M. de Bonald d'avoir appelé IRRÉPROCHABLE *la doctrine de Descartes sur la métaphysique.* Comment donc? Le pape et le roi, les évêques et les prêtres, les universités et les ordres religieux, les théologiens et les philosophes, les hommes les plus remarquables du dix-septième siècle et ceux des siècles suivants, le monde catholique tout entier, s'élevant comme un seul homme, ont condamné la doctrine métaphysique de Descartes et l'ont signalée au monde entier comme dangereuse et *en opposition aux principes de la foi*, en sorte qu'il n'y a pas de doctrine philosophique qui ait été plus unanimement, plus formellement condamnée ; et M. de Bonald ose-t-il s'inscrire en faux, donner un démenti solennel à ce nombre accablant de témoignages, ose-

(1) Ce mot est souligné par M. de Bonald lui-même. Dans sa lettre au *Correspondant*, il appelle encore la méthode de Descartes et son doute philosophique *irréprochable* (pag. 157).

t-il accuser d'*irréflexion* et de *mauvaise foi* tous ces juges compétents des doctrines, en affirmant que la métaphysique de Descartes est *irréprochable!* Mais, ou nous nous trompons fort, ou cela n'est pas seulement de l'insolence, c'est du blasphème, que nous désirerions bien pouvoir excuser autrement que par un excès d'ignorance ou de fatuité!

Il est vrai que M. de Bonald, dans sa modestie, ne prononce cet étrange jugement qu'en s'appuyant sur une grande autorité. « Le savant M. Emery, nous dit-il, qui avait fait une étude « particulière des ouvrages de Descartes, déclare que la *méta-* « *physique* de Descartes *est pure*, c'est-à-dire, dit-il, *exempte* « *d'erreur*. NOUS NE CROYONS PAS QU'ON AIT PLUS DE « SCIENCE ET UN MEILLEUR JUGEMENT QUE M. L'ABBÉ « ÉMERY (pag. 166). » Ce dernier trait, on le voit, est à notre adresse, et nous n'avons rien à y répondre. Nous admettons sans la moindre difficulté que *M. l'abbé Emery avait plus de science et un meilleur jugement que nous.* Mais peut-on admettre avec la même facilité que *le savant M. l'abbé Emery ait eu plus de science et un meilleur jugement*, et qu'il ait fait *une étude plus sérieuse des ouvrages de Descartes*, que le Saint-Siége, que les évêques, que les corporations religieuses, que les savants de tout le monde catholique, qui, pendant deux siècles, ont déclaré que la métaphysique de Descartes *n'est pas pure*, c'est-à-dire *exempte d'erreur*, et l'ont condamnée? Nous ne le pensons pas; et personne ne le pensera non plus..... M. de Bonald excepté.

En effet, lui qui n'a pas oublié Grégoire XVI condamnant M. de la Mennais, s'est bien gardé de citer Innocent X condamnant Descartes. On le dirait appartenant à cette école théologique qui, très-empressée d'invoquer le jugement de Rome frappant ses adversaires, ne tient aucun compte de ce jugement lorsqu'il frappe ses partisans; et qui, au moyen des distinctions du *droit* et du *fait,* du *pape* et de *ses congrégations*, de doctrines *qu'on a comprises* et de doctrines *qu'on n'a pas comprises* à Rome (*sic*), cherche à éluder ce jugement ou à le faire regarder, par un insolent oubli, comme non avenu.

Mais M. de Bonald n'en pouvait faire autant de l'oracle prophétique de Bossuet qui a eu tant de retentissement en France et que les horribles égarements de la philosophie du dix-hui-

tième siècle ont littéralement accompli. Qu'a-t-il imaginé donc M. de Bonald, en s'appuyant toujours sur M. l'abbé Émery, ce *grand savant qui avait plus de science et un meilleur jugement* que tous les savants du monde catholique? il a imaginé de soutenir que Bossuet, disant : « Je vois un grand com- « bat se préparer contre l'Église sous le nom de philosophie « cartésienne; et que de SON SEIN et de ses principes sortira « plus d'une hérésie, » n'avait en vue que la *physique* de Descartes, et non sa *méthode* et sa *métaphysique, qui sont exemptes de toute erreur ; que c'est uniquement la physique de Descartes qui allarmait Bossuet; et que Fénelon*, *Leibnitz*, *Fleury et Nicole ne se plaignaient, eux non plus*, *que de la physique de Descartes* (pag. 177). C'est bien imaginé, si vous voulez; mais c'est souverainement faux et souverainement ridicule.

Dans un passage, cité par M. de Bonald même, Bossuet a remarqué, il est vrai, que « des erreurs de Descartes, sur l'*é-* « *tendue* et le *vide*, on pourrait induire, par conséquences « légitimes, l'impossibilité de la création et de la destruction « des substances. » Mais cette flétrissure de Bossuet, touchant *certains points* de la physique de Descartes, n'empêchent pas que Bossuet ait *été allarmé* aussi des hérésies qu'on *pouvait induire, par conséquences légitimes*, de sa méthode et des principes métaphysiques de Descartes. Dans la même lettre de Bossuet, il est question de ce principe de Descartes, *Qu'on doit admettre tout ce qui paraît vrai à chacun par une perception claire et distincte*, comme d'un principe pouvant ouvrir la porte à bien des erreurs. Or, ce principe n'appartient pas à la *physique*, mais à la logique, à la psychologie, à la méthode, à la métaphysique de Descartes, et en est la base. Bossuet parle aussi, au même endroit, des *principes de Descartes qui*, *mal entendus*, *à son avis*, *auraient pu faire perdre à l'Église les avantages qu'elle pouvait tirer des démonstrations cartésiennes en faveur de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme*. Or, ce sont là des sujets éminemment *métaphysiques* qu'on ne peut combattre avant tout que par de faux principes métaphysiques. Ce sont donc les principes métaphysiques de Descartes qui inspiraient à Bossuet de si graves appréhensions, cela est clair. Il y a plus. Si ce n'était que la

physique de Descartes qui pouvait donner lieu à des erreurs, Bossuet, dont les expressions sont si propres et si précises, et les jugements si exacts, n'aurait indiqué, à l'endroit en question, que la *physique* de Descartes comme dangereuse. Comment se fait-il donc que Bossuet ne nomme pas plus la physique de Descartes que sa métaphysique ni sa méthode; mais qu'il nomme la PHILOSOPHIE de Descartes, et que c'est *sous le nom de cette philosophie qu'il prévoit un grand combat se préparer contre l'Église; que c'est du* SEIN DE CETTE PHILOSOPHIE *qu'il prévoit devoir sortir des hérésies qui l'aurait rendue odieuse?* Bossuet n'aurait-il pas été souverainement injuste d'englober dans un blâme sévère toute *la philosophie* de Descartes, s'il avait pensé que sa physique seulement méritait d'être blâmée? N'est-il donc pas clair, évident, que Bossuet n'a pas parlé, à cet endroit, de la physique de Descartes, mais de sa philosophie dans son ensemble, dans son tout, et que cette philosophie toute entière, et non pas seulement dans une de ses parties lui a paru capable d'engendrer des erreurs, ou d'en fournir l'occasion?

Il est vrai que Bossuet a dit que ces erreurs sortiraient *des principes de Descartes* MAL ENTENDUS A SON AVIS; mais il n'en est pas moins vrai que Bossuet a dit aussi que des hérésies sortiraient DU SEIN *de la philosophie de Descartes.* Mais c'est affirmer que, indépendamment de l'abus qu'on aurait fait des principes de Descartes, sa philosophie enfanterait encore, *par elle-même*, des erreurs, en tant qu'erronée elle-même : car tout ce qui naît du *sein* d'un être porte naturellement les qualités de cet être.

Mais Bossuet a dit que l'Église aurait pu *tirer du fruit des démonstrations de Descartes en faveur de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme ;* et de là M. de Bonald se met à tirer cette conclusion : « Bossuet n'était donc pas si ennemi de « cette double philosophie, il n'en craignait donc pas les consé- « quences (pag. 176). » Quelle singulière manière de raisonner! Parce que Bossuet n'a pas cru que la philosophie de Descartes fût tout entière erronée; parce que Bossuet y a vu même du bon, dans ses détails, s'ensuit-il qu'il en aimât les principes, et qu'il ne la crût pas dangereuse pour tout le reste? On pourrait encore remarquer que Bossuet a été bien indulgent

pour Descartes en parlant des *fruits que l'Église pouvait tirer, par exemple, de la démonstration de l'existence de Dieu* par Descartes; Bossuet n'ignorant pas, et ne pouvant ignorer, que cette démonstration si vantée appartient à saint Anselme; que Descartes la lui a empruntée, presque mot à mot, sans daigner en citer le véritable auteur.

Mais en voilà assez pour M. de Bonald, aux yeux duquel l'autorité de Bossuet est tout, et celle du saint-siége, à ce qui paraît, n'est rien, lorsqu'il s'agit de Descartes! Mais pour ceux pour qui l'autorité du saint-siége et de tous les autres docteurs catholiques est bien *quelque chose,* et qui peuvent être induits en erreur par les assertions tranchantes de M. de Bonald, affirmant que seulement la *physique* de Descartes est erronée, et que sa *méthode* et sa *métaphysique* sont IRRÉPROCHABLES; nous rappellerons : 1° que Rome, en les divisant en six catégories, a condamné tous les ouvrages de Descartes, et nominativement sa méthode, ses méditations, ses principes de la philosophie, c'est-à-dire sa métaphysique aussi bien que sa physique; 2° que les propositions de Descartes que l'université de Louvain d'abord, et d'autres universités de France et de tout le monde catholique ensuite, ont qualifiées de propositions *téméraires,* de *pensées fausses, dangereuses et contraires à la doctrine des théologiens, des Pères, et aux principes de la foi,* sont tirées de la *méthode* et de la *métaphysique* de Descartes; 3° qu'il en est de même des propositions que monseigneur de Harlay, archevêque de Paris, signala à la Sorbonne, et que la Sorbonne condamna; et 4° enfin, que les communautés religieuses, en défendant dans leurs colléges l'enseignement de la *philosophie* de Descartes, et tous les philosophes catholiques en la combattant pendant deux siècles, n'ont eu principalement en vue que la *méthode* et la *métaphysique* de Descartes.

Enfin, il ne faut pas oublier que M. de Bonald père, en parlant des *doctrines* de Descartes, a dit: « Ces doctrines, aussi bien que les doctrines de Bacon et de Leibnitz, tendent *d'elles-mêmes, et toutes seules, à une exagération de leurs principes;* que leurs auteurs *n'ont pas prévu qu'ils finiraient par corrompre la doctrine et ruiner le système, même quand il ne serait pas attaqué.* » « Ainsi, ajoute encore l'auteur de la

Législation primitive, l'école de Bacon a poussé, sans s'en douter, vers l'empirisme et le matérialisme; *tandis que celles de* DESCARTES *et de Leibnitz inclinent à l'idéalisme, au rationalisme et peut-être, quoique de loin, à l'illuminisme.* » (*Recherch.*, tom. I, ch. 1.) C'est, comme on voit, la même pensée de Bossuet affirmant que du SEIN de la *philosophie de Descartes sortiraient bien des hérésies;* mais exprimée avec plus de clarté par M. de Bonald père. Voilà donc ce grand homme, donnant tort à son propre fils, qui soutient que la métaphysique de Descartes est *irréprochable*. Maintenant on saura combien M. de Bonald était fondé à nous adresser la spirituelle épigramme qui suit : «Actuellement, a-t-il dit, il ne « s'agit que de décider entre Pascal, Bossuet, Fénelon, Male- « branche, Nicole, le P. Rozaven, saint Thomas et saint Au- « gustin, d'un côté, et *quelques docteurs de la nouvelle école* « *de l'autre :* la décision peut-elle être douteuse?» (Pag. 167.) On vient de voir que saint Augustin et saint Thomas n'ont rien à faire dans l'apologie de Descartes, et que Bossuet, Fénelon et Pascal l'ont, au contraire, censuré comme ils pouvaient le faire. Malebranche, la doublure de Descartes, qui en a saisi toutes les erreurs métaphysiques, en y ajoutant l'élégance, les grâces du style qui manquent à Descartes; Malebranche, condamné conséquemment en compagnie de Descartes et autant que Descartes, par le monde catholique tout entier et par l'Église, ne peut pas être cité parmi les apologistes de Descartes. Nous pouvons donc dire avec plus de vérité à notre tour : *Actuellement il ne s'agit plus que de décider entre* le saint-siége, les universités catholiques, les corporations religieuses, les plus grands hommes, qui ont fait de la vraie philosophie pendant deux siècles, *d'un côté;* et Nicole, le P. Rozaven, M. Émery et M. de Bonald *de l'autre : la décision peut-elle être douteuse?*

§ XXXII. *Nouvelle preuve des dangers de la méthode et de la métaphysique de Descartes, tirée des éloges qu'en ont faits les philosophes antichrétiens. — Témoignage de Fleury invoqué par M. de Bonald en faveur de la philosophie cartésienne, prouvant exactement les tendances funestes de cette philosophie. — M. de Bonald père ayant jugé bien*

plus sévèrement que le P. Ventura le doute cartésien. — Impartialité édifiante de M. de Bonald fils touchant ce double jugement.

Mais, afin que rien ne manque à la démonstration que M. de Bonald et consorts se sont pitoyablement trompés en affirmant que la méthode et la métaphysique de Descartes sont *irréprochables*, on n'a qu'à consulter M. Cousin, de nos jours le plus grand panégyriste de Descartes. Dans la treizième leçon de son cours de 1828, M. Cousin, en notant le jour et l'année de la naissance de Socrate et de celle de Descartes, signale ces deux naissances comme les deux grandes époques de l'*émancipation de l'esprit humain* et de la *liberté de raisonner;* et par conséquent, dit-il, de l'*origine de la philosophie chez les anciens et chez les modernes*. Et pourquoi? Est-ce, par exemple, parce que Descartes a fait de la physique ou de la géométrie? Pas du tout. Mais c'est parce que, à l'exemple de Socrate, qui (comme on peut le voir dans Platon son écolier et son interprète), ayant rejeté toutes les OPINIONS REÇUES, avait établi dans la pensée et dans l'esprit de l'homme la vérité et tout *criterium* de la vérité (1); Descartes a, lui aussi, exclu toute espèce d'autorité, toute espèce de foi, et il a établi pour règle générale du VRAI ce qui se présente à l'esprit de chacun comme clairement et distinctement vrai (2). C'est parce que Descartes a été chez les modernes ce que Socrate avait été chez les anciens, le philosophe qui a substitué le doute à la foi, comme base de toute philosophie; qui a inspiré la méfiance et même le mépris pour toutes les croyances reçues par l'universalité du genre humain, et a placé dans l'évidence de la raison particulière le principe et le fondement de toute vérité. Mais est-ce par sa physique que Descartes a fait tout cela? ou bien est-ce par sa *méthode?* La physique et la géométrie sont entrées pour

(1) Plato omne *judicium* veritatis veritatemque ipsam abductam ab OPINIONIBUS *et a sensibus* cogitationis ipsius et mentis esse voluit. (Cic., Acc. I.)

(2) Videor pro regula generali posse jam statuere : Illud omne esse verum quod clare distincteque percipio. (Cartesius, *Medit.* II.)

si peu dans la célébrité de Descartes et dans le culte que lui rendent les rationalistes, que M. Cousin a dit, avec une admirable candeur, que « la vraie philosophie, toute la philosophie « de Descartes, est dans sa méthode, » et que tout le reste n'est rien.

Ailleurs, en rappelant toutes les condamnations dont la philosophie de Descartes, lors de son apparition dans le monde, a été l'objet, et dont M. de Bonald n'a pas cru prudent de dire un seul mot, M. Cousin a dit : « On ne peut concevoir un plus « grand appareil déployé contre une doctrine philosophique. « Toutes les forces de l'État sont dirigées contre elle. Les uni- « versités l'interdisent, l'Église la dénonce au roi ; le roi la « frappe en 1680 ; elle semble abattue et presque morte. Mais, « quand tous les pouvoirs la combattent ou l'abandonnent, il « lui reste celui de la portion de la vérité qui est en elle, il lui « reste LA MÉTHODE ET L'ESPRIT NOUVEAU qu'elle re- « présente ; et cette puissance suffit bientôt pour la relever, « l'affermir et la répandre dans les esprits. » (FRAGM., tom. II, pag. 206.)

Pour M. Cousin, ce n'est donc guère par la *physique*, mais par la métaphysique et la méthode, où se trouve *son esprit nouveau*, que la philosophie de Descartes a été quelque chose, a survécu à ses condamnations, s'est répandue dans les esprits et y subsiste encore.

On vient d'entendre M. Cousin disant : « La philosophie qui « avait précédé Descartes était la théologie. La philosophie « de Descartes est la séparation de la philosophie et de la théo- « logie ; c'est, pour ainsi dire, l'introduction de la philosophie « sur la scène du monde sous son nom propre. » Or, nous le répétons, ce n'est pas par la physique, mais par la métaphysique et la méthode que la philosophie de Descartes a été la *séparation de la science et de la religion.*

M. Cousin a dit aussi positivement que Descartes « n'avait « pas commencé, mais achevé une révolution, » celle de la révolte de la raison contre l'Église ; et il loue Descartes « *d'avoir* « *supprimé l'autorité en philosophie, et d'y avoir substitué la* « *libre étude de la pensée.* » Or, encore une fois, est-ce par sa physique ou bien plutôt par sa méthode que Descartes a fait une substitution et qu'il a achevé une révolution pareille ?

On a entendu plus haut (pag. 94) Genovesi adressant, au nom de tous les philosophes antichrétiens de l'Italie, ses félicitations et ses compliments à Descartes, 1° pour avoir introduit le premier, après les anciens académiciens, la SCIENCE DU DOUTE (la science du néant) dans le monde philosophique; et 2° pour avoir délivré l'esprit humain du joug de l'autorité, de la *tyrannie* (*sic*) de la scolastique, et pour avoir rappelé les philosophes à la méthode du raisonnement, puisque les scolastiques *ne raisonnaient pas* (sic). Enfin notre adversaire même reconnaît, lui aussi (pag. 157), que « Descartes a vraiment proclamé l'indépendance de la philosophie à l'égard de la religion. » Or, est-ce par sa *physique* que Descartes a rendu de pareils *services !!!* à la philosophie et à l'humanité? Nous parions cent contre un que M. de Bonald ne le croit pas lui-même.

M. de Gérando, cité par M. de Bonald père, a dit aussi, avec un air de satisfaction, que « ce fut par la réforme philosophique « de Descartes que la philosophie commença à se séparer de la « théologie, et eut le BONHEUR, en vertu de ce divorce, *de « redevenir une étude profane.* »

Les écrivains antichrétiens du *Globe* exaltent Descartes, en disant : « Grâce à lui, nous sommes tous protestants en philo- « sophie, comme, grâce à Luther, nous sommes tous philosophes « en religion. »

M. Saisset, élève de la même école; M. Saisset, éditeur et l'un des plus chauds panégyristes de Descartes; M. Saisset appelant Descartes, comme M. de Bonald, « le plus grand des « philosophes du monde, » et sa philosophie « la plus parfaite « de toutes les philosophies; » M. Saisset, enfin, faisant un crime au clergé de ne pas suivre aveuglément les doctrines de Descartes; et les rédacteurs de l'*Encyclopédie nouvelle*, qui, en fait d'erreurs, d'absurdités philosophiques et de blasphèmes contre la personne adorable de Jésus-Christ, contre sa religion et son Église, n'ont fait qu'enchérir sur les rédacteurs de l'*Encyclopédie ancienne;* eux qui parlent de la philosophie de Descartes avec la même morgue, avec le même enthousiasme; tous ces écrivains, est-ce la physique de Descartes qu'ils soutiennent, qu'ils prônent, qu'ils glorifient, ou bien sa métaphysique et sa méthode? Et si cela est évident, il est aussi évi-

dent que des éloges sortant de pareilles bouches prouvent, tout autant que les condamnations prononcées par l'univers catholique, que c'est principalement la métaphysique et la méthode de Descartes qui sont dangereuses et funestes, et que les proclamer *irréprochables,* en présence de témoignages pareils, c'est nous ne dirons pas le comble de la témérité et de l'impudence, mais quelque chose qui n'a pas de nom.

A l'appui de sa thèse, M. de Bonald nous régale encore de ce morceau, que nous copions sans y retrancher un seul mot : « On trouve dans Fleury, dit-il, une preuve évidente que ces « craintes (de Bossuet) ne portaient que sur la *physique* et non « sur la philosophie et le *doute méthodique* (de Descartes). « M. de Gaumont, conseiller au parlement de Paris, homme « fort savant, disait à l'abbé Fleury qu'il n'approuvait pas le « SYSTÈME GÉNÉRAL de Descartes, qu'il croyait DANGEREUX POUR LA RELIGION ; et comme je lui apportais l'exemple, continue Fleury, de M. Cordemoi, grand cartésien et très-bon chrétien, il me dit qu'il avait de grandes « grâces à rendre à Dieu de ce que CETTE DOCTRINE N'AVAIT « POINT ALTÉRÉ SA RELIGION. Il est vrai, ajoute Fleury, que « j'ai reconnu depuis que M. Cordemoi *abandonnait Descartes* « SUR QUELQUES POINTS, sur le monde *indéfini*, sur l'impossibilité du *vide*, sur la divisibilité de la matière à l'infini, « et sur l'*essence* de la matière qu'il mettait dans l'étendue. « Toutes ces erreurs, reprend M. de Bonald, pouvaient avoir, « en effet, des conséquences dangereuses. Nicole disait qu'il « y avait dans tout cela d'étranges difficultés, et qu'il avait bien « peur qu'il y eût *plus de passion que de lumière dans ceux* « *qui n'en étaient pas effrayés.* Voilà ce que l'évêque de « Meaux et tous les hommes éclairés de son temps craignaient « avec lui dans la physique de Descartes. Mais pour sa métaphysique, sa *méthode* et son doute SI RAISONNABLE, bien « loin de le blâmer, on reconnaissait que sa doctrine *était* « *irrépréhensible,* et l'on en espérait les plus heureux fruits, « pour établir dans l'esprit des impies les grandes vérités de « la religion. » (Pag. 178 et 179.)

Décidément, M. de Bonald joue de malheur dans ses citations. On a vu que pas une de celles qu'il a apportées, dans ce dernier écrit, ne prouve ce qu'il veut prouver par elles; mais

pour celle-ci, il y a plus : elle prouve précisément le contraire de ce qu'il veut qu'elle prouve.

Avons-nous besoin, d'abord, de rappeler à M. de Bonald que les questions sur le *monde indéfini,* sur le *vide*, sur la *divisibilité* de la matière à l'infini et sur son *essence* sont des questions qui se rattachent aux questions sur le *fini* et l'*infini*, sur l'être *contingent* et l'être *nécessaire*, sur la série *indéfinie des causes et des effets*, sur la *nature des êtres*, sur la *contingence du monde* et des lois qui le régissent, et que ce sont, en conséquence, des questions de HAUTE MÉTAPHYSIQUE? Si M. de Bonald ne veut pas nous en croire, nous le renverrons non pas à Aristote et à saint Thomas; car, habitué dans une certaine mesure seulement à ces auteurs-là, il aurait de la peine à s'y reconnaître; nous le renverrons tout bonnement aux cours élémentaires de philosophie qu'on a publiés depuis Wolf; et il y verra ces grandes questions traitées dans l'ONTOLOGIE et la COSMOLOGIE, qui font partie de la MÉTAPHYSIQUE de ces mêmes cours. Il se convaincra, en conséquence, que Descartes étant tombé, au témoignage de Fleury, de Nicole et de M. de Bonald lui-même, *dans de grandes erreurs*, *dans des erreurs dangereuses*, *dont on a tort de ne pas être effrayé*, sur ces importants sujets n'est pas un *métaphysicien* SANS REPROCHE.

Mais ne comptons pour rien cette légère distraction de M. de Bonald, qui a pris pour des questions de *physique* des questions éminemment *métaphysiques*. Indépendamment de cette méprise, le passage de Fleury est la censure la plus sévère qu'on puisse faire, non pas de la *physique* seulement, mais de la *philosophie tout entière* de Descartes. Car, ou les mots français ont, pour M. de Bonald, perdu leur signification, ou les mots : « SYSTÈME GÉNÉRAL et DOCTRINE DE DESCARTES, » que Fleury attribue à M. de Gaumont, signifient *toute la philosophie*, ou au moins la *méthode* de Descartes. Ce qu'il y a donc de clair dans le passage que nous venons de transcrire, c'est : 1° que, pour M. de Gaumont, *conseiller au parlement de Paris et homme fort savant,* la philosophie de Descartes, ou au moins sa méthode, était si *dangereuse pour la religion* et si incompatible avec la foi chrétienne, que M. Cordemoi n'avait pu que par un grand prodige de la grâce se conserver *très-bon chrétien*, tout en restant *grand*

cartésien; 2° que cette incompatibilité du cartésianisme avec le christianisme est reconnue par Fleury lui-même ; car c'est lui qui affirme que, si la doctrine de Descartes n'avait point altéré la religion de M. Cordemoi, c'est parce que M. Cordemoi avait fini *par abandonner Descartes sur plusieurs points*, et Fleury n'ayant cité que trois de ces points, pour un exemple, nous laisse croire que M. Cordemoi avait fini par abjurer tout à fait Descartes et sa philosophie. Or, il faut en convenir, on n'a jamais rien dit de plus sanglant contre cette philosophie que ce qu'en a dit ici Fleury. Ainsi ce passage, que M. de Bonald a cité pour nous prouver que *c'étaient les erreurs de la physique de Descartes que l'évêque de Meaux et tous les hommes éclairés de son temps craignaient avec lui, mais que sa métaphysique, sa méthode, son doute si raisonnable sont* IRRÉPROCHABLES ; ce passage, disons-nous, prouve tout le contraire, prouve que les appréhensions *de Bossuet et de tous les hommes éclairés de son temps* résultaient de l'ensemble de la philosophie de Descartes, et non pas de deux ou trois propositions isolées de sa physique; et que sa métaphysique, sa méthode et son doute universel étaient bien *répréhensibles ;* prouve enfin, ainsi que Nicole l'a dit, qu'*il y a plus de passion que de lumière dans ceux qui,* contrairement au consentement général de l'Église et de tous les docteurs catholiques, *ne sont pas effrayés* de la métaphysique, de la méthode et du doute de Descartes. Voilà donc notre adversaire et son école blessés par leurs propres armes, et battus par leurs propres auxiliaires.

Nous ne devrions pas terminer la réfutation de cet incroyable passage de notre adversaire, sans signaler les dangers du *doute cartésien*, qu'il appelle SI RAISONNABLE. Mais ce travail a été fait et refait mille fois par tous les philosophes catholiques qui ont réfuté la *méthode* de Descartes. Le lecteur peut particulièrement consulter, là-dessus, le P. Goudin, dont on vient de réimprimer la philosophie.

Nous nous contenterons donc de rappeler ici à M. de Bonald, qui l'a oublié, le jugement sévère que son propre père a prononcé sur le doute de Descartes, et que nous avions mis sous ses yeux dans notre première réponse. « Pour réformer la philo-
« sophie, dit l'auteur de la *Législation primitive*, Descartes
« commença à réformer les habitudes de son esprit, et partit



« du DOUTE UNIVERSEL, dont on a combattu la *sincérité,* « l'*utilité,* la *possibilité*, pour arriver à son *évidence*, dont on « lui a contesté la *certitude*... Cette hypothèse (du don primitif « du langage) ne s'accorde peut-être pas même avec l'opinion « plus modeste de Descartes et *avec son doute* UNIVERSEL, que « Voltaire appelle une bonne plaisanterie, et qui peut-être est « une GRANDE ILLUSION dans le philosophe, qui croit pouvoir « tenir ainsi, à volonté, son esprit en *suspens* sur les notions « dont il a été imbu ; ou une GRANDE ERREUR dans la philoso- « phie, si elle veut en faire, pour tous les esprits, un principe « général de recherche et de raisonnements philosophiques. « Il est sans doute extrêmement raisonnable de ne recevoir « qu'après examen et conviction entière les vérités spécula- « tives de la physique. Cet examen préalable, quelle qu'en soit « l'issue, ne change rien au cours de la nature.

« Nous avons deux poids et deux mesures : les hommes qui « usent sans examen des aliments qu'on leur sert, ne veulent « pas quelquefois recevoir de confiance des vérités qu'ils trou- « vent établies dans l'UNIVERS. Cependant les vérités morales « sont toutes vérités pratiques, vrais besoins pour la société « comme pour l'homme les aliments et les vêtements.

« Le monde moral n'a pas été *livré à nos disputes* comme « le monde physique ; parce que les disputes, qui laissent le « monde physique tel qu'il est, troublent, bouleversent, anéan- « tissent le monde moral.

« Rien n'est troublé, dans la nature matérielle, pendant que « l'homme examine, discute, approfondit la vérité ou l'erreur « des systèmes de physique. Mais tout périt dans la vérité, lois « et mœurs, pendant que l'homme délibère s'il doit admettre « ou rejeter les croyances qu'il trouve établies DANS LA GÉNÉ- « RALITÉ DES SOCIÉTÉS, telles que l'existence de Dieu, la spi- « ritualité de nos âmes, la distinction du bien et du mal. » (*Recherches*, tom. I, chap. I.)

Ainsi, pour M. de Bonald père, le doute cartésien, que son fils appelle *si raisonnable*, ne peut être ni *sincère*, ni *possible*, ni *utile* pour arriver à l'*évidence*, et l'évidence sortant de ce doute *ne peut pas avoir de certitude.* Pour M. de Bonald père, le doute cartésien, dont son fils fait les plus grands éloges, n'est qu'UNE GRANDE ILLUSION pour le philosophe qui en

fait usage, UNE GRANDE ERREUR dans la philosophie, et, si l'on en faisait un principe général de recherches pour tous les esprits (comme M. de Bonald fils l'exige), ce serait *troubler, bouleverser*, *anéantir le monde moral*. Or, après qu'on a dit tout cela, il ne reste plus rien à dire, ce nous semble, pour décrier, pour flétrir une doctrine philosophique.

Mais nous, qu'on représente comme un aveugle ennemi de la philosophie de Descartes, nous n'avons cependant pas été aussi sévère contre son doute et l'usage qu'il en a fait. Car voici comment nous nous sommes exprimé sur ce sujet : « DESCARTES, et tous les grands chrétiens qui adoptèrent « sa méthode, doutèrent de Dieu, comme les scolastiques « avaient eu l'air de le faire eux-mêmes, *d'une manière purement scientifique*, pour trouver de nouvelles démonstra« tions en faveur d'une si grande et si importante vérité. Le « doute *philosophique* n'entraînait pas la destruction de toute « croyance chrétienne. En paraissant douter de Dieu dans les « écoles, ils ne cesseront pas de l'adorer dans les églises. » (*Conférences*, tom. I, pag. 202.)

Nous avons donc reconnu, par ces mots, que le doute de Descartes, sous certains rapports, et contenu dans certaines bornes, pouvait être utile à quelque chose. Nous en avons fait même, en peu de mots, la plus complète apologie qu'on en puisse faire. Tandis que, pour M. de Bonald père, ce doute ne sert à rien, il n'est qu'une *déplorable illusion* pour la philosophie, une *erreur immense* en philosophie, le levier redoutable pour renverser de fond en comble la société.

Or, en présence de ces deux jugements, qu'a fait M. de Bonald fils? Il a laissé tranquille son père, qui avait été si impitoyable, on dirait presque si injuste contre le doute de Descartes; et il est venu se ruer sur nous, qui avions été si juste et si réservé au sujet de ce doute. C'est ainsi qu'on entend l'impartialité dans la nouvelle école cartésienne!

§ XXXIII. *Le P. Ventura, loin d'avoir dit que « Descartes s'est placé dans un doute insensé, » a prouvé au contraire que Descartes s'est placé sur le principe de foi. — Exposition de la méthode que, d'après le P. Ventura, a suivie Descartes pour arriver à la certitude. — Cette méthode*

qu'il a suivie, lui Descartes, ne l'a pas empêché d'enseigner la doctrine du doute universel.

Mais non, nous nous trompons. M. de Bonald fils ne s'est pas, il est vrai, attaché à réfuter son père; mais il ne l'a pas épargné. Aux mots si rudes et si formels de son père contre le doute de Descartes, que nous lui avions opposés, M. de Bonald fils vient de répondre, comme on l'a vu, par ces incroyables paroles : « L'autorité de M. de Bonald ne peut être ici allé-« guée. (Et pourquoi pas?) Il n'avait pas eu à s'occuper de « Descartes (et cependant il s'en est occupé, et bien sérieu-« sement) (1), ni à vérifier si quelques préjugés répandus par « l'école lamennaisienne (qui n'était pas née encore) contre la « métaphysique de Descartes étaient fondés ou non. Il com-« battait uniquement les philosophes sceptiques de nos jours, « et (en commençant par flétrir le doute de Descartes) s'attachait « à leur prouver que le doute ne mène à rien, et que, pour « savoir quelque chose, il faut d'abord croire quelque chose. Si, « ensuite, il s'est *imaginé* que le doute méthodique de Des-« cartes était un doute universel, nous l'ignorons. (Cependant « il l'a dit en propres termes, et plusieurs fois; comment avez-« vous pu l'ignorer?) Mais, dans tout cas, IL SE SERAIT « TROMPÉ; nul auteur n'est infaillible. (Grande et sublime « découverte!) Et s'il avait eu quelque intérêt à examiner la « marche suivie par ce philosophe, il aurait bien vite reconnu « que, loin de se placer dans un *doute insensé*, Descartes avait « cherché, avant toutes choses, un point fixe et d'une certitude « inébranlable pour asseoir sa doctrine. » (Pag. 167 et 168.)

Voilà donc ce qu'a dit M. de Bonald fils pour atténuer le coup que M. de Bonald père avait porté au doute de Descartes. Or, ce morceau de M. de Bonald fils est, lui aussi, un morceau classique en matière d'inconséquence, de maladresse et de non-sens. Nous ne pouvons pas le laisser passer sans y ajouter un petit commentaire dans l'intérêt même de la question bien plus que des personnes. Commençons par la conclusion.

---

(1) Il a consacré la moitié du premier volume de ses *Recherches* à prouver la vanité ridicule et l'immense déception de la *réforme* de la philosophie par Descartes.

Si M. de Bonald père, nous dit son fils, *avait eu quelque intérêt à examiner la marche suivie par Descartes, il aurait bien vite reconnu que, loin de se placer dans un doute insensé, Descartes avait cherché, avant toutes choses, un point fixe et d'une certitude inébranlable pour y asseoir sa doctrine.* Tout cela est parfaitement exact. M. de Bonald père n'avait *eu aucun intérêt à examiner la marche suivie par Descartes;* et il ne l'a pas examinée, en effet, cette marche, et il n'a dit nulle part que *Descartes s'était, pour son propre compte, placé dans un doute insensé;* ni nous non plus. Nous avons dit, au contraire, ceci : « Descartes n'est arrivé à quelque chose « que lorsque, par une inconséquence heureuse, il a mis de « côté son doute universel. Il n'a commencé à raisonner que « lorsqu'il a commencé à croire. » (*De la vraie philosophie*, pag. 51.) Ailleurs nous avons dit encore : « Descartes, malgré « le doute universel dont, comme philosophe, il fait la base de « sa méthode, n'a pas douté réellement de tout comme chré- « tien. Il a affirmé une infinité de choses dont il n'est permis « à personne de douter. » (*Conférences*, tom. I, pag. 168.) Ainsi, nous aussi, *nous avons bien vite reconnu que, loin de se placer dans un doute insensé*, Descartes a lui-même abandonné son doute, y a substitué la foi ; et c'est dès lors qu'il a raisonné, et bien raisonné sur Dieu, sur l'âme; en sorte qu'il peut, lui aussi, s'approprier la grande parole du prophète, qui est et sera toujours le point de départ et la base de toute vraie science : « J'ai cru, et c'est pour cela que j'ai bien parlé; *Credidi propter quod locutus sum.* »

Bien plus encore, au tome deuxième de nos *Conférences* (pag. 160), nous avons réuni les différents passages des œuvres de Descartes qui prouvent que ce philosophe *avait vraiment cherché, avant toutes choses, un point fixe et d'une certitude inébranlable pour asseoir sa doctrine;* et que ce *point* n'a pas été le fameux argument du *Je pense, donc je suis*, comme le prétend bien à tort M. de Bonald (pag. 174); mais bien cet autre argument, sur lequel il revient dix fois au moins, et toujours avec la même assurance et le même bonheur : « Dieu « ayant créé le monde et l'homme dans le monde, c'est Dieu « qui a donné à l'homme la raison et les sens comme des « moyens naturels, légitimes, de connaître la vérité. Car Dieu,

« ne pouvant pas être trompeur, ne pouvant pas vouloir que ses « créatures se trompent, n'a pas pu donner à l'homme la raison « et les sens comme des moyens d'erreur. Il est donc clair « qu'il existe, qu'il doit exister, de par le Dieu infiniment puis- « sant, véridique et bon, un rapport nécessaire entre les per- « ceptions claires et distinctes de l'esprit humain et la vérité. » C'est le grand argument de Descartes, c'est pour lui le vrai argument, la vraie base de toute certitude.

En effet, la perception claire et distincte de la chose n'en prouve, n'en peut prouver la vérité, qu'en tant qu'on est certain qu'il y a en général un rapport naturel, nécessaire, entre nos moyens de connaître et la chose connue; et l'unique preuve de la certitude de l'existence de ce rapport est celle-ci, que l'homme ayant été créé par Dieu, et Dieu lui ayant donné l'intelligence et les sens pour connaître les êtres qui sont hors de l'homme, il a dû établir un rapport entre ces moyens de connaître dont il a doté l'homme et les choses extérieures. En sorte que, si l'on ne commence par croire au Dieu créateur de l'homme et auteur des moyens qu'a l'homme de connaître la vérité, on ne peut pas être certain de l'existence du rapport entre ces moyens de connaître et les choses connues; et, par conséquent, la perception claire et distincte de la chose ne prouve plus rien. C'est sur ces principes que Descartes établit l'impossibilité où est l'athée d'être certain de rien, d'éviter le scepticisme. On peut voir à l'endroit indiqué de nos *Conférences* cette belle argumentation de Descartes, aussi inébranlable que la certitude, aussi lumineuse que la vérité, et dont voici, en peu de mots, la signification et la portée.

Tant que vous restez dans votre athéisme, disait Descartes à l'athée, je vous défends de rien affirmer, d'être certain de rien. Vous ne le pouvez pas, vous ne le devez pas. Ne croyant pas à l'existence de Dieu, vous ne croyez pas non plus, vous ne pouvez pas croire que c'est Dieu qui vous a créé. Ne croyant pas que vous êtes l'œuvre de Dieu, vous devez vous croire l'œuvre de la matière. Ne vous croyant que l'œuvre de la matière, vous n'êtes plus, vous ne pouvez plus être certain de l'existence d'un rapport naturel et nécessaire entre vos moyens de connaître et les choses qui sont hors de vous. Car si vous dites que la matière, qui pour vous est l'unique auteur de votre

être, a établi ce rapport entre vos facultés cognoscitives et les choses, vous reconnaissez à la matière l'intelligence au suprême degré; puisque ordonner les moyens à une fin et établir des rapports nécessaires entre ces moyens et cette fin, c'est l'œuvre de la plus haute intelligence; vous admettez donc, sous un autre nom, que c'est un être souverainement intelligent, que c'est Dieu qui vous a créé, ce Dieu que dans votre qualité d'athée vous n'admettez pas et ne voulez pas admettre; vous êtes en contradiction avec vous-même, vous êtes dans l'absurde. En persévérant dans votre athéisme, vous ne pouvez donc être certain qu'un rapport naturel, nécessaire, existe entre votre intelligence, vos sens et les choses; rien ne vous garantit que vous n'êtes pas dans une illusion perpétuelle, et que vous ne vous trompez pas même dans les choses qui vous semblent très-évidentes. Vous êtes obligé à douter de tout; ET JAMAIS, concluait Descartes, VOUS NE POURREZ ÊTRE DÉLIVRÉ DE CE DOUTE, SI PREMIÈREMENT VOUS NE RECONNAISSEZ QUE VOUS AVEZ ÉTÉ CRÉÉ PAR UN DIEU PRINCIPE DE TOUTE VÉRITÉ, ET QUI NE PEUT PAS ÊTRE TROMPEUR. (*Loc. cit.*)

Pour Descartes donc, nous avons dit, il est impossible d'éviter le scepticisme, à moins qu'on ne commence par croire avant toutes choses que l'homme est l'œuvre de Dieu, et que Dieu lui ayant donné l'intelligence et les sens pour connaître les choses, il existe un rapport naturel entre la perception claire et distincte de la chose et sa vérité. Voilà le fondement sur lequel Descartes a posé la preuve de la fidélité du témoignage *de la perception claire et distincte.*

Mais Descartes avait trop d'esprit et était trop bon logicien pour s'arrêter dans un si beau chemin. Il s'est aperçu que cette preuve de la fidélité du témoignage *de la perception claire et distincte*, infaillible et certaine, lorsqu'on la considère dans sa portée générale, et par rapport aux facultés générales de l'esprit humain, faisait souvent défaut dans les cas particuliers. Car « je me rappelle, dit-il, que j'ai admis bien des « choses comme absolument évidentes et certaines, que j'ai dû « ensuite regarder comme n'étant évidentes ni certaines (1). »

(1) « Verumtamen multa prius ut omnino certa et manifesta admisi; « quæ tamen postea *dubia* esse deprehendi. » (*Medit.* II.)

Mais Descartes a dit encore ceci : « J'ai soutenu d'autres « choses que l'habitude que j'avais de les croire me faisait « regarder comme des perceptions claires ; mais l'expérience « m'a appris ensuite que ces choses, non-seulement n'étaient « pas claires, mais que je ne les percevais point du tout (1). »

C'était dire assez qu'il y a des perceptions claires et distinctes qui sont vraies et fidèles, et qu'il y en a qui sont fausses et trompeuses ; c'était dire que la seule perception claire et distincte n'est pas une preuve certaine de la vérité de la chose, et que ce criterium a besoin, lui encore, d'un autre criterium, que cette preuve a besoin d'une autre preuve (2). Enfin on a entendu, plus haut, le même Descartes (pag. 85) affirmant et prouvant, par sa propre expérience, que la perception claire et distincte peut nous tromper, même lorsqu'elle nous présente la vérité de la chose avec la même évidence que deux et trois font cinq.

Or, quel est donc pour Descartes le criterium de ce criterium, la preuve de cette preuve ; quel est le moyen de distinguer la perception claire et distincte, vraie et réelle, de la perception claire et distincte, fausse ou apparente ? Nous l'avons vu plus haut : ce criterium, cette preuve pour Descartes est celle-ci : LORSQUE LA CHOSE EST PERÇUE CLAIREMENT ET DISTINCTEMENT PAR TOUT LE MONDE. Voici donc la *marche que Descartes a suivie* lui, pour son compte, dans sa manière de philosopher : Je regarde, en général, comme vrai tout ce dont j'ai vraiment une perception claire et distincte ; car toute *vraie* perception claire et distincte est le résultat des facultés

---

(1) « Aliud quiddam erat quod affirmabam, quodque etiam, ob con- « suetudinem credendi, clare me percipere arbitrabar, *quod tamen re- « vera non percipiebam.* » (*Medit.* II.)

(2) C'est aussi ce que Nicole a reconnu, après le Maître, par ces mots : « Nous pouvons bien affirmer comme étant vrai ce dont nous avons l'i- « dée claire et distincte. Cependant ce principe (de l'idée claire et dis- « tincte de la chose) ne suffit pas à lui seul pour que nous regardions « comme un axiome la chose ainsi perçue. *Quidquid continetur in ali- « cujus idea clara et distincta potest vere de illo affirmari. Nihilo- « minus ex* HOC UNO PRINCIPIO *statuere non possumus quidnam sit « pro axiomate habendum.* » (ARS COGITANDI, pars IV, cap. VI.)

cognoscitives que Dieu m'a données, et qu'il n'a pu m'avoir données que pour me représenter la vérité des choses. Mais puisqu'il y a des fausses perceptions claires et distinctes qui se présentent à mon esprit avec la même vivacité et la même force que les vraies perceptions claires et distinctes, le moyen de les distinguer, c'est pour moi, celui-ci : Que tout le monde ait de la chose la même idée claire et distincte que j'en ai moi-même. Voilà, avons-nous dit, la base solide sur laquelle Descartes a établi l'édifice de la certitude et de toutes les connaissances humaines (1).

---

(1) On voit bien, par ce qu'on vient de lire, que, s'il y a du mauvais, il y a aussi du bon dans les principes de Descartes. Or, M. de Bonald, dans la singulière apologie qu'il vient de faire de ce philosophe, l'a loué au point de vue de son doute *méthodique*, de son *Je pense, donc je suis*, comme base de sa philosophie, et de son *idée claire et distincte* comme *criterium* de la vérité, et n'a pas dit un seul mot sur la *véracité de Dieu* et sur le *consentement universel* dont, en réalité, Descartes avait fait *le principe et la base de sa manière de philosopher*. C'est-à-dire que, bon et sincère catholique, M. de Bonald a loué Descartes comme l'ont fait et le font toujours tous les incrédules, à cause précisément de ce qu'il y a de faux, de frivole et de mauvais dans la méthode de Descartes, et qu'il s'est tu sur ce que cette méthode renferme de vrai, de solide et de bon. On conviendra donc que cette façon de défendre Descartes, de la part d'un catholique, est au moins bien étrange. Mais que voulez-vous? il paraît que M. de Bonald, qui nous reproche d'avoir attaqué Descartes sans avoir lu ou sans avoir compris Descartes (pag. 174), a voulu, dans son dernier écrit, nous apprendre qu'il a fait l'*éloge* et la *justification* de Descartes sans l'avoir lui-même ni lu ni compris plus que nous; comme dans son premier écrit, ainsi que nous le lui avons prouvé pièces en mains (*De la vraie philosophie*, §§ 10 et 13), il nous avait appris qu'il avait défendu son père sans avoir lu ou au moins sans avoir compris son père.

Cela, du reste, n'a rien d'extraordinaire. Nous avons rencontré bien d'autres panégyristes de Descartes de la même force que M. de Bonald, et qui, enchantés de ce qu'un étranger avait prouvé par de nombreux textes de Descartes (*Conférences*, tom. II, pag. 166) que le principe de *sa* philosophie à lui était la foi au Dieu créateur, sont venus nous en remercier et nous avouer qu'ils étaient cartésiens par hasard et par préjugés d'école, sans avoir assez lu ni bien compris Descartes. Ils étaient francs et loyaux au moins ces cartésiens-là!

Toute cette doctrine de Descartes, nous l'avons exposée au long à l'endroit cité de nos Conférences; nous l'avons appuyée sur une infinité de passages du même auteur. Par conséquent, loin d'avoir jamais dit, pas plus que M. de Bonald père, que *Descartes s'est placé*, LUI, *dans un doute insensé*, nous avons constaté de la manière la plus frappante, à ce qu'on nous dit, *les vrais points fixes et d'une certitude inébranlable que Descartes avait cherchés avant toutes choses et avait posés pour asseoir sa doctrine.*

Mais, encore une fois, cette marche que Descartes *a suivie* pour lui-même n'a rien à faire avec le doute universel qu'il a proposé comme un principe de philosopher pour tout le monde. Lorsqu'un médecin propose une nouvelle méthode de traiter les maladies, on ne cherche pas à savoir *si* et *comment* il en fait usage sur lui-même; mais on examine, au moyen du raisonnement médical et de l'expérience, ce que cette méthode vaut pour rendre la santé aux corps. De même, lorsqu'il s'agit de doctrines philosophiques, on ne cherche pas à savoir *si* et *comment* leur auteur les a suivies lui-même; mais on examine par le raisonnement aussi et par l'expérience ce qu'elles valent pour assurer la vérité aux esprits. Comme il y a des médecins qui ne se soucient pas de pratiquer eux-mêmes ce qu'ils prescrivent aux autres, de même il y a des philosophes, et en plus grand nombre qu'on ne pense, qui ne conforment pas tout à fait leur conduite philosophique aux systèmes qu'ils enseignent à tout le monde. Descartes a été de ce nombre. Heureusement inconséquent, Descartes, nous le répétons, tout en établissant qu'afin de se guérir des préjugés, le philosophe doit commencer par *douter*, n'a commencé lui-même que par *croire.* C'est peut-être parce qu'ayant essayé sur lui-même de cette doctrine du doute universel, et n'y ayant vu, comme M. de Bonald père l'a remarqué, qu'une *funeste illusion*, il y a renoncé pour son usage, s'est remis dans le sentier de la foi, et s'est réfugié à l'ombre des grandes vérités de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme qu'il avait apprises à l'école de la religion; au lieu de s'en défaire en doutant, pour les ressaisir ensuite par sa méthode inquisitive, il les a tout bonnement admises sur l'autorité de la foi et des traditions universelles, se plaisant à les *démontrer* par des arguments de tout genre,

comme avaient fait les scolastiques depuis saint Thomas. Ainsi, M. de Bonald fils ne nous a appris rien de nouveau, en affirmant que, *loin de se placer dans un doute insensé*, *Descartes avait cherché*, *avant toutes choses, un point fixe et d'une certitude inébranlable pour asseoir sa philosophie.* Avant que M. de Bonald eût eu la bonne pensée de venir nous édifier sur cette *marche suivie par Descartes*, nous avions dit la même chose; et bien plus, nous l'avions prouvée par de nombreux passages tirés de ses œuvres. C'est qu'ayant examiné la *marche de ce philosophe* que M. de Bonald, avec une politesse sans pareille, nous reproche de ne pas avoir lu ou de ne pas avoir compris, *nous avions bien vite reconnu qu'en effet Descartes avait assis sa doctrine sur un point bien fixe et d'une certitude bien inébranlable*, c'est-à-dire sur la foi au Dieu créateur, et sur le témoignage universel.

§. XXXIV. *L'auteur de la* LÉGISLATION PRIMITIVE *sévère mais juste dans son appréciation du doute cartésien. — Ce doute renié et flétri par Descartes lui-même. — Piété filiale de M. de Bonald. — Triste portrait qu'il a fait de son père dans l'intérêt de défendre le cartésianisme. — Autres affirmations téméraires du même critique.*

Tout cela pleinement admis, s'ensuit-il que Descartes n'ait pas vraiment *enseigné* le doute universel, ou que ce doute universel soit *raisonnable?* Voilà où est la question. Il ne s'agit pas de savoir ce que Descartes *a fait*, mais ce qu'il *a dit;* et si ce qu'il a dit est oui ou non *raisonnable.* Or, M. de Bonald père n'a pas examiné ce que Descartes *a fait*, mais ce qu'il *a dit;* et ayant *bien vite reconnu* que Descartes a vraiment enseigné que, pour s'affranchir de tout préjugé, *il faut au moins une fois dans sa vie douter de tout;* ayant bien vite reconnu (et il ne fallait pas avoir une intelligence bien supérieure pour cela) que ce doute, *pris dans le sens large et absolu qu'on lui attribue,* n'est qu'une immense et funeste extravagance, il l'a flétri, ainsi qu'on vient de le voir, en l'appelant, ce doute, une doctrine *hypocrite*, *inutile*, *invraisemblable*, *absurde*, *contraire à la nature de l'esprit humain; une grande illusion*

pour le philosophe, une grande erreur dans la philosophie, un principe de ruine pour la société.

Ce jugement touchant le doute cartésien *comme on l'entend généralement*, est certainement bien sévère ; mais il est juste, il est exact ; et celui qui l'a prononcé en a, en peu de mots, comme il sait le faire, et par des arguments sans réplique, démontré la justesse et l'exactitude. D'ailleurs M. de Bonald père n'a pas été (ce que son fils a l'air d'ignorer) ni le seul, ni le premier philosophe qui ait ainsi jugé le doute de Descartes. Ce doute, nous le répétons, avait pendant deux siècles fourni le sujet de plusieurs chapitres à tous les philosophes catholiques qui ont combattu Descartes. M. de Bonald père n'a été que le tardif mais éloquent écho de la critique impitoyable que tous ces philosophes ont faite du doute de Descartes ; et c'est pour cela qu'il ne s'y est pas trop arrêté, qu'il n'en a même parlé qu'en passant, quoiqu'il en ait dit bien assez.

L'on peut dire même que M. de Bonald père regardait cette affaire du doute cartésien comme un procès jugé, et jugé sans appel, comme par un arrêt de la cour de cassation, par son propre auteur, par Descartes lui-même. Car voulez-vous savoir ce que Descartes lui-même a pensé de son *doute universel?* Écoutez-donc : « Je crains bien, dit-il, que cette doctrine « du doute par laquelle, selon moi, il faut commencer, ne soit « qu'une chose difficile, presque impossible à pratiquer, et que « ce ne soit que PAR UN TRÈS-PETIT NOMBRE d'esprits « qu'elle puisse être suivie avec quelque avantage. Dans tous « les cas, je déclare qu'il n'est pas bien pour TOUS (ceux qui « veulent philosopher) D'ESSAYER MÊME de se défaire « (par ce doute philosophique) de TOUTES les opinions dont « nous avons été imbus dès l'enfance (1). » C'est là ce qu'a dit Descartes.

Voilà donc Descartes rétractant solennellement sa propre doctrine *sur le doute universel*, et la stigmatisant lui-même comme une doctrine inutile, impraticable, absurde et funeste.

---

(1) « Vereor ne hoc ipsum quod suscepi tam ARDUUM et DIFFICILE sit, ut VALDE PAUCIS expediat imitari. Nam vel hoc unum ut opiniones OMNES quibus olim fuimus imbuti deponamus, NON UNICUIQUE EST TENTANDUM. » (*Dissert. de Meth.*)

Car les mots qu'on vient de lire, pour ceux qui savent les comprendre, dans la bouche de Descartes, ne peuvent signifier autre chose. Or, M. de Bonald père n'a fait que répéter le même arrêt. Comment donc SE SERAIT-IL TROMPÉ (comme le prétend son fils) pour avoir qualifié la doctrine du doute universel de la même manière et presque dans les mêmes mots que son propre auteur? Comment M. de Bonald père se SERAIT-IL IMAGINÉ (comme son fils l'affirme aussi) que le *doute méthodique* de Descartes *était un doute universel*, puisque, pour Descartes lui-même, ce doute devait comprendre TOUTES, *sans exception*, *les opinions dont l'homme a été imbu dès son enfance*? Pourquoi enfin l'autorité de M. de Bonald père, flétrissant le doute de Descartes comme l'avait fait Descartes lui-même, *ne pouvait être alléguée contre M. de Bonald fils défendant ce doute comme raisonnable;* et pourquoi aurions-nous eu tort de l'alléguer? Il n'est pas facile de répondre à ces questions.

Voyez encore combien la vanité blessée est aveugle dans ses emportements et rend inconséquents les meilleurs esprits. Dans la première lettre qu'il a publiée contre nous, M. de Bonald a dit que, dans cette publication, il ne s'était inspiré que du *devoir de la piété filiale* pour venger son père de ce qu'il y *avait d'inexact et d'exagéré dans les diverses critiques que nous avions faites de sa philosophie*. Eh bien! tout ce zèle filial a fini par apprendre au monde, qui ne s'en doutait pas, que M. de Bonald père *n'était pas philosophe de profession, qu'il ne discuta que par occasion certains points de philosophie; que*, *dans les questions qui appartiennent particulièrement à la philosophie de l'école*, *et dont M. de Bonald ne s'est occupé que fort tard et sans consulter aucun auteur*, *il n'a pas mis toujours assez de soin pour se faire comprendre* (p. 131); que, dans tout ce qu'il a dit contre Descartes, *son autorité ne saurait être alléguée*, *parce qu'il a* IMAGINÉ *sur le compte de Descartes ce qui n'était pas vrai, et que*, *dans tous les cas*, *M. de Bonald père* S'EST TROMPÉ; *nul auteur n'étant infaillible*. Voilà ce que M. de Bonald a dit de son père. Mais, dans la bouche d'un fils, et d'un fils apologiste, qu'est-ce que signifie tout cela? Tout cela signifie que l'auteur de la *Législation primitive* et des *Recherches*

philosophiques s'est mêlé de philosophie sans être philosophe; a attaqué des systèmes sans en avoir consulté les auteurs; a jugé les doctrines moins par son esprit que par son *imagination;* a blâmé des auteurs sans les avoir examinés; a attribué aux philosophes des absurdités qu'ils n'ont pas soutenues; s'est grossièrement trompé sur certaines questions, et sur d'autres s'est exprimé de manière à ce qu'on n'y peut *rien comprendre.* Tout cela signifie que M. le vicomte de Bonald père, qui, pendant trente ans, a occupé l'attention publique et a paru avec tant d'éclat dans le monde scientifique et comme homme politique et comme philosophe, n'était tout bonnement qu'un homme léger et un imbécile, dont l'autorité n'est d'aucune valeur en matière de philosophie.

Or ce portrait n'est pas flatteur, il faut bien en convenir; et la *piété filiale*, qui a inspiré cette étrange défense n'a pas dû être bien profonde! C'est d'abord nous donner raison, à nous, sur tous les points. Car n'est-il pas bien simple et bien naturel de croire qu'un tel philosophe non-philosophe a pu se tromper sur la *définition de l'homme*, sur la grande question de l'*origine des idées*, le plus grand mystère de l'esprit humain? N'est-il pas évident que l'autorité d'un tel homme, *qui ne saurait être alléguée contre Descartes,* peut encore moins *être alléguée* contre saint Thomas? Voilà donc nos différentes critiques, sur certains points de la philosophie du grand de Bonald, justifiées, en globe, par le portrait que M. de Bonald a fait de son propre père! Ainsi il ne valait pas la peine de faire tant de bruit, de nous attaquer avec tant de rage, pour défendre la doctrine d'un père dont on a fini par faire si bon marché!

Nous, au moins, tout en critiquant sur quelques points la doctrine philosophique de M. de Bonald père, nous en avons exalté tout le reste; nous avons rendu justice à la grandeur de son intelligence, à l'élévation de son génie; nous avons donné un résumé de sa philosophie (*De la vraie philosophie*, § 10), dont ses amis les plus difficiles ont été satisfaits; tandis que son fils a démoli par le fondement l'édifice de la réputation de son père, l'a ravalé au dernier rang, et, au point de vue philosophique, a détruit lui-même en peu de mots l'éloge qu'il vient de publier de son père. En sorte que nous ne croyons point

pécher par orgueil en pensant que M. de Bonald père doit être moins fâché de notre critique et de notre sincérité, que de la piété filiale de son fils et de l'inconcevable défense que ce fils nous oppose.

Mais pourquoi M. de Bonald fils a-t-il si maltraité son père? C'est parce que ce dernier a eu le malheur d'être franc touchant Descartes, et de démontrer l'erreur de son doute et la vanité de sa philosophie. Nous avions donc bien raison de dire que M. de Bonald nous en a tant voulu, moins parce que nous avions critiqué son père, que parce que nous avions eu l'air de combattre Descartes; qu'il s'est moins inspiré des sentiments qui l'animent que des préjugés qui l'entourent; qu'il a empoigné la plume moins pour défendre son père que pour venger son maître; que cette discussion tient moins à la piété d'un fils qu'au zèle enthousiaste d'un écolier; et que la question n'est pas ici entre la philosophie de M. de Bonald et la nôtre, mais entre le cartésianisme et le scolasticisme, entre le rationalisme et l'enseignement de la foi, entre la philosophie universitaire et la philosophie chrétienne, *entre la vraie et la fausse philosophie?* Cela est hors de toute contestation; car si l'étrange façon dont M. de Bonald s'est pris pour défendre son père pouvait laisser là-dessus l'ombre d'un doute, un peu d'attention sur la qualité de ses compagnons d'armes, de ses auxiliaires et de ses panégyristes suffirait pour la dissiper!...

Mais voici d'autres affirmations non moins singulières de la part de M. de Bonald : « Il est aussi ridicule, nous dit-il en-« core, d'attaquer les principes de métaphysique de Descar-« tes, qu'il le serait d'attaquer sa géométrie. » (Pag. 186.) Ainsi tous les grands hommes, tous les philosophes catholiques, toutes les universités, et Rome même, qui ont non-seulement *attaqué*, mais combattu et condamné les *principes de métaphysique de Descartes*, ont été *ridicules*.

« Il serait facile, nous dit-il aussi, de montrer que Descartes « n'a pas eu d'autre méthode que *tous* les philosophes, les « *docteurs de l'Église* et les scolastiques. » (Pag. 153.) Mais si cela était vrai, l'Église aurait-elle eu tort de condamner cette méthode, comme elle a condamné toutes les autres œuvres de Descartes. Et les docteurs et les *philosophes scolastiques* auraient-ils eu plus grand tort encore de la combattre. Dans tous

les cas, Descartes, l'ennemi déclaré de la méthode scolastique, et qui cependant *n'aurait eu d'autre méthode que la méthode des scolastiques*, c'est du nouveau jusqu'à l'extravagance, c'est de l'extraordinaire jusqu'au ridicule.

Nous avons dit quelque part « qu'une réforme de la philo- « sophie, *selon des idées plus chrétiennes*, est aujourd'hui plus « que jamais nécessaire. » — « Eh quoi ! » s'écrie encore d'un ton d'indignation M. de Bonald, « eh quoi ! il y aurait à res- « taurer selon des idées plus chrétiennes, dans cette philoso- « phie enseignée *de tous les temps*, dans les écoles, avec l'*ap- « probation* et la surveillance de l'Église ? » (Pag. 187.) Et, afin qu'il ne soit pas douteux que notre critique entend parler ici de la philosophie cartésienne, il a ajouté cette note aux lignes qu'on vient de lire : « On entend déclamer à tort et à « travers contre la *Philosophie de Lyon*. C'est cependant le « *meilleur cours* qu'on puisse mettre dans les mains des jeunes « gens. » (*Ibid.*) Ainsi, pour M. de Bonald, il n'y a rien à réformer, au point de vue chrétien, dans la philosophie cartésienne, dont cependant Rome a défendu l'enseignement jusqu'à ce qu'elle soit réformée, *donec corrigatur*. Ainsi, parce qu'il a plu à ce fougueux janséniste, Monseigneur Montazet, de faire rédiger et enseigner dans son séminaire la *Philosophie de Lyon*, que depuis longtemps on n'enseigne plus à Lyon, M. de Bonald se croit autorisé d'affirmer que la philosophie cartésienne, condamnée par l'Église, est une philosophie *enseignée de tous les temps avec l'*APPROBATION *et sous la surveillance de l'Église*. Il allait presque dire : Avec l'*indulgence plénière* de l'Église !!!

§ XXXV. *Nouveau trait de déloyauté du critique attribuant au P. Ventura d'avoir dit ce qu'il n'a pas dit le moins du monde contre Descartes.—Véritable état de la question que le critique n'a pas compris, touchant l'argument vicieux qu'on a reproché à Descartes à propos de sa* DÉMONSTRATION DE L'ÉVIDENCE. — *Ce reproche très-fondé. — La puissance de la raison de Descartes n'est pas une preuve qu'il n'ait pas mérité ce reproche. — Bienveillance et respect avec lesquels le P. Ventura a traité Descartes.*

« On s'efforce, dit toujours M. de Bonald, de mettre Des-« cartes en contradiction avec lui-même. Il ne veut « d'abord admettre, dit le P. Ventura, d'autre certitude que « celle de sa propre existence, et cependant (« il assure qu'on «« ne peut se fier à l'évidence et à la raison qu'autant qu'on est «« certain que c'est Dieu qui a donné la raison à l'homme pour «« connaître la vérité, et, par conséquent, qu'autant qu'on est «« certain qu'il existe un Dieu, auteur de l'évidence et de la rai-«« son »). Celui qui fait ce reproche n'a pas lu sans doute les « *Méditations* de ce philosophe ; car, avant d'avoir examiné s'il « y avait un Dieu, Descartes avait reconnu une première vérité, « celle de sa propre existence, puisqu'il avait dit : *Je pense,* « *donc je suis.* Quand il ajoute que, si l'on ignore l'existence « de Dieu, on ne peut être bien certain d'aucune autre chose, « il excepte toujours la certitude de sa propre existence. Et ne « voit-on pas que, sans cette exception, toute sa philosophie « s'évanouirait en fumée? Et cependant Descartes était un « homme qui raisonnait puissamment, et il n'est pas permis « de lui prêter des absurdités. » (Pag. 174.)

Or, nous le disons avec un profond regret, notre adversaire n'a nulle part poussé plus loin que dans ces lignes la confusion des idées, le courage du déraisonnement et de la déloyauté en matière de discussion.

Dans ce morceau, les lignes que nous avons renfermées dans une parenthèse, avec un double ordre de guillemets à côté, sont les seules qui sont véritablement à nous. Elles se trouvent à la même page de notre troisième Conférence, que nous avons reproduite plus haut; et c'est de là que notre critique les a tirées. Or, dans cette page, notre lecteur doit s'en souvenir, nous avions dit précisément que « Descartes n'avait ad-« mis son doute *que d'une manière scientifique ;* que ce doute « philosophique n'entraînait pas pour lui la destruction de « toute croyance chrétienne ; mais que SES ÉCOLIERS ET « SES DESCENDANTS (*sic*), partant du principe de ne rien « admettre qui ne fût évident pour la raison, ou qui ne fût re-« trouvé et démontré par la raison, se trouvèrent dans l'im-« possibilité de s'assurer de rien, pas même de la certitude de « l'existence et de la compétence de la raison. Car, avions-

« nous ajouté, on ne peut, comme l'avait remarqué Descartes « lui-même, on ne peut se fier à l'évidence et à la raison qu'au- « tant qu'on est certain que Dieu a donné la raison à l'homme « pour connaître la vérité, et, par conséquent, qu'autant qu'on « est certain qu'il existe un Dieu, auteur de l'évidence et de la « raison. » (*Confér.*, tom. I, p. 202.)

Nous avions, au même endroit, ajouté ceci : « C'est-à-dire « que le doute *purement scientifique et conditionnel de Des-* « *cartes*, pris au sérieux et dans sa plus grande latitude par « des *esprits faux ou malins*, dégénéra bientôt en doute reli- « gieux, en doute absolu. »

Voilà ce que nous avions vraiment dit. Or, comme on le voit, il n'est pas question dans tout cela de *Descartes*, mais tout bonnement de *ses écoliers* et de *ses descendants*, *esprits faux ou malins* qui ont *abusé du doute de Descartes.* Non-seulement *on n'y fait* pas le moindre *reproche à Descartes*, mais on *le justifie*, autant qu'il était possible de le faire, et mieux, nous osons le dire, que M. de Bonald même ne l'a fait. Non-seulement *on ne s'efforce pas de mettre en contradiction* Descartes; mais on s'efforce, au contraire, *de le mettre d'accord* AVEC LUI-MÊME. Non-seulement on n'a pas dit que *Descartes renfermait dans son doute même la certitude de sa propre existence;* mais on a dit formellement que *ce doute n'entraînait pas pour Descartes la destruction de toute vérité chrétienne,* et moins encore par conséquent la certitude de sa propre existence. Non-seulement on n'a pas blâmé Descartes à cause de la méthode qu'il a suivie lui-même, mais on y a démontré, par la conduite et les aveux de Descartes, que ses écoliers ne se sont trompés que précisément parce qu'ils n'ont tenu aucun compte de ces aveux et de cette conduite de Descartes. Tout cela est clair, ce nous semble; et M. de Bonald l'ayant certainement lu, puisqu'il en a extrait les trois lignes qu'il en a reproduites, tout cela prouve évidemment que, si nous *n'avons pas lu les Méditations de Descartes*, notre critique a lu mal notre troisième Conférence, car il en a impudemment abusé pour nous faire dire le contraire de ce que nous avions dit, pour nous accuser d'avoir fait à Descartes des reproches que nous ne lui avons pas faits, et pour tromper ses lecteurs sur notre compte, après s'y être peut-être trompé lui-même.

La justesse du raisonnement et la clarté des idées, dans ce morceau de critique de la part de notre adversaire, sont à la hauteur de sa loyauté. Par la manière dont il s'y est exprimé, il a prouvé que, tout *grand liseur* qu'il s'affirme de Descartes (ce qu'il voudra bien nous permettre de ne pas croire, à notre tour), il n'a rien compris à la vraie raison par laquelle on a reproché à Descartes d'avoir fait un *cercle vicieux*, *de s'être mis en contradiction avec lui-même*, au sujet de son argumentation sur l'évidence.

A entendre M. de Bonald, dans ce véritable galimatias par lequel il a voulu disculper Descartes de la *contradiction* qu'on lui objecte, Descartes aurait commencé par admettre comme certaine sa propre existence *indépendamment* de l'existence de Dieu, et par conséquent il ne serait pas vrai que Descartes ait voulu prouver, par l'existence de Dieu, sa propre existence, et par sa propre existence l'existence de Dieu. Si les paroles de M. de Bonald ont un sens, ce n'est que celui-là. Mais personne n'a posé dans ces termes la question du cercle vicieux de Descartes. Sans s'inquiéter le moins du monde si Descartes a, oui ou non, établi *indépendamment* de l'existence de Dieu sa propre existence, ce qu'on a reproché à Descartes, au sujet dont il s'agit, c'est qu'il a dit : « La preuve que l'évidence ne « trompe pas, et ne peut pas tromper, c'est que c'est Dieu qui en « est l'auteur ; et la preuve qu'il existe un Dieu auteur de l'évi- « dence qui ne peut pas tromper, c'est que l'existence d'un tel « Dieu est évidente. » C'est-à-dire que ce qu'on a reproché à Descartes, c'est qu'il a voulu prouver l'infaillibilité de l'évidence par l'existence de Dieu, et l'existence de Dieu par l'infaillibilité de l'évidence. C'est là ce que tous les critiques de Descartes ont objecté à Descartes ; et la question *de sa propre existence* que, d'après M. de Bonald, *Descartes aurait établie indépendamment de l'existence de Dieu*, n'a rien à faire, n'est pour rien dans cette objection qu'on a faite à Descartes, et dont il n'est pas possible de le défendre.

C'est Descartes qui a dit, comme on vient de l'entendre : « Toute perception claire et distincte a nécessairement « Dieu pour auteur, ce Dieu, dis-je, souverainement parfait, et « qui ne peut pas tromper ; et par conséquent une telle idée « est vraie sans aucun doute : *Omnis clara et distincta per-*

« *ceptio necessario Deum habet auctorem; Deum, inquam,* « *illum summe perfectum quem fallacem esse repugnat, et* « *ideo procul dubio est vera.*» (Médit. IV.) Voilà donc l'infaillibilité de la perception *claire* et *distincte* prouvée par Descartes au moyen de l'existence d'un Dieu véridique et parfait. Mais c'est Descartes qui a dit aussi : « Lorsque je me considère « comme étant un être incomplet et dépendant, il me vient à « l'esprit l'idée d'un être indépendant et complet, ou de Dieu, « et cette idée se présente à mon esprit *si claire et si distincte*, « que rien que parce que cette idée est en moi, je conclus « aussi que Dieu manifestement existe : en sorte que je suis « certain que rien *n'est plus évident*, et rien ne peut être « connu de plus certain par l'esprit humain que cette existence « de Dieu : *Cum attendo me esse incompletum et dependen-* « *tem, adeo* CLARA ET DISTINCTA IDEA *entis independentis* « *et completi, sive Dei, mihi occurrit, ut ex hoc uno quod* « TALIS IDEA IN ME SIT, *adeo manifeste concludo Deum* « *etiam existere, ut nihil evidentius, nihil certius ab hu-* « *mano ingenio cognosci posse certus sim.* » (Méd. II.) Voilà donc l'existence du Dieu véridique et parfait prouvée par Descartes à l'aide de l'infaillibilité de la perception claire et distincte. Il est pourtant clair que pour Descartes la *perception claire et distincte* est un argument infaillible, parce qu'il existe un Dieu véridique ; et un Dieu véridique existe, parce que Descartes a de cela une perception *claire* et *distincte.* Le vice donc, qu'on appelle *cercle vicieux,* la contradiction, l'absurde d'une pareille argumentation, ressortent naturellement, nécessairement des paroles mêmes de Descartes, et rien n'est plus explicite ni plus clair que ces paroles. C'est ce qui a fait dire au P. Buffier, jésuite (*Traité des premières vérités*), que « Des- « cartes a, par cette argumentation, fourni lui-même à ses ad- « versaires les armes et les moyens de le combattre avec suc- « cès. » Et c'est aussi la raison pour laquelle la *Philosophie de Lyon* a établi cette proposition, dont nous avons fait mention plus haut : « L'évidence *est par elle-même* une règle de la « vérité ; en sorte qu'elle n'emprunte nullement sa certitude de « la véracité de Dieu : *Evidentia ita est veritatis* PER SE *re-* « *gula, ut certitudinem a veracitate Dei non mutuetur.*» (Loc. cit.) Or cette proposition de la *Philosophie de Lyon* est for-

mellement opposée, comme on le voit, et comme nous l'avons remarqué plus haut, à la doctrine de Descartes, qui a toujours et partout répété que *l'unique preuve de la certitude de l'évidence est la véracité divine;* et il est vrai que, cette proposition ayant paru un contre-sens et un scandale dans un cours de philosophie cartésienne, les éditeurs modernes de cette philosophie ont eu soin de l'en retrancher. Mais il est vrai aussi qu'il n'y a d'autre moyen d'éviter le cercle vicieux, dans la preuve de l'évidence, que d'affirmer que l'évidence est *par elle-même* un criterium de la vérité, indépendamment de la véracité divine, car c'est à cette condition seulement que l'évidence peut bien servir à prouver l'existence du Dieu véridique. En sorte que, en bonne et dévote cartésienne, la *Philosophie de Lyon* n'a cru pouvoir bien asseoir le criterium de l'évidence de Descartes qu'en donnant un démenti à Descartes, qui n'avait fondé la preuve de l'évidence que sur la véracité divine; au risque même d'exposer *toute la philosophie de Descartes à s'évanouir en fumée.*

M. de Bonald oppose à cela *que Descartes était un homme qui raisonnait puissamment, et qu'il n'est pas permis de lui prêter des absurdités.* Mais la question n'est pas si Descartes était oui ou non *un homme qui raisonnait puissamment;* mais s'il a vraiment dit ce qu'on lui attribue d'avoir dit. Or là-dessus le doute n'est pas possible, tant sont *claires et distinctes* les expressions de Descartes; et par conséquent si l'on a dit que, en argumentant sur l'évidence, Descartes s'est jeté dans un labyrinthe inextricable et a été inconséquent jusqu'à l'absurde, on *ne lui a pas prêté*, mais on a relevé *une absurdité* dans laquelle il est effectivement tombé.

L'auteur de la *Législation primitive* était certainement (pour nous au moins) *un homme qui raisonnait puissamment;* et cependant cela n'a pas empêché son propre fils d'affirmer, comme on l'a vu, que son illustre père *s'est trompé dans sa manière d'apprécier le doute de Descartes.* Or, si le grand de Bonald, tout étant *un homme qui raisonnait puissamment*, a, de l'aveu de son propre fils, été absurde *en appréciant le doute de Descartes*. pourquoi Descartes lui-même, tout étant *un homme qui raisonnait puissamment*, n'a-t-il pas pu être absurde en argumentant sur l'évidence? Est-ce qu'il ne

peut pas arriver, est-ce qu'il n'arrive même pas souvent que des hommes *qui raisonnent puissamment* tombent quelquefois dans l'absurde? M. de Bonald, pour expliquer l'absurdité qu'il a reprochée à son père, ne nous a-t-il pas appris que *nul auteur n'est infaillible?* Aurait-il, par exemple, le courage d'attribuer à Descartes une infaillibilité qu'il a refusée à *tous les auteurs*, et même à son père? Enfin, n'est-ce pas M. de Bonald qui nous a appris aussi que, d'après Bossuet lui-même, *les idées de Descartes n'ont pas été fort nettes, lorsqu'il a conclu l'infinité de l'étendue par l'infinité de ce vide qu'on imagine hors du monde;* qu'*en cela,* toujours d'après Bossuet, *Descartes s'est fort trompé;* et qu'*on pourrait induire de son erreur, par conséquences légitimes, l'impossibilité de la création et de la destruction des substances?* Voilà donc Descartes, de l'aveu de Bossuet, et de M. de Bonald même, tombé, au moins par rapport à ces questions, dans l'erreur et dans l'absurde. Pourquoi donc, l'homme qui, de l'aveu de tout le monde, a eu le malheur de tomber dans l'absurde par rapport à des questions de physique, n'a pas pu tomber dans l'absurde par rapport à une question de logique?

C'est là ce que les adversaires de Descartes pourraient répondre à M. de Bonald. Quant à nous, nous n'avons aucun intérêt à insister sur ces réponses, auxquelles d'ailleurs il n'y a pas, ce semble, de réplique sérieuse à faire.

Nous avons appelé Descartes UN GRAND ESPRIT (*Confér.*, tom. II, p. 161). Nous avons dit encore : « Descartes avait « trop d'esprit, était trop bon logicien pour ne pas voir tout « cela (*Ibid.*, p. 162). Cet homme si extraordinaire, et souvent si excentrique, avait plus de sagacité dans l'esprit, plus « de sens du vrai dans le cœur, que ses adversaires ne lui en ont « voulu reconnaître. Bien des fois il s'égare; mais à peine a-t-il « glissé dans le sentier de l'erreur, qu'il revient sur ses pas; il « est ramené à la vérité par sa foi et par les nobles instincts de « son âme. » (*Ibid.*, pag. 165.) Voilà, nous espérons, en peu de mots, un portrait de l'esprit et du cœur de Descartes dont ses vrais amis peuvent être contents, et qui vaut bien les flagorneries banales d'un cartésien. Les paragraphes 19ᵉ, 22ᵉ et 23ᵉ de notre *Essai sur la philosophie ancienne*, inséré au même tome de nos Conférences, ne sont aussi que la démonstration

complète de la *puissance du raisonnement* par lequel Descartes a établi sur la véracité de Dieu le fondement de la certitude, en sorte que, si M. de Bonald l'*a dit*, nous avons fait bien mieux, nous avons *prouvé* que Descartes était *un homme qui raisonnait puissamment.*

Par rapport à son argumentation sur l'évidence, ne pouvant nier que Descartes a dit ce qu'il a dit, voici comment nous nous sommes exprimé : « C'est sur cette base solide (de la véracité du Dieu créateur de l'homme) que Descartes a fondé « l'édifice de la certitude et de toutes les connaissances humaines. ON lui a souvent reproché que, par sa manière d'établir le dogmatisme philosophique, il s'est jeté dans un « cercle vicieux, ayant voulu prouver la puissance de la raison « par la vérité de l'existence d'un Dieu véridique et auteur de « la raison, et l'existence d'un Dieu véridique et auteur de la « raison par la puissance de la raison à saisir la vérité. Ce reproche qu'on a fait à Descartes *malheureusement* n'est que « trop fondé; il ressort nécessairement des principes de la méthode cartésienne. Mais, en y regardant de près, on peut « s'apercevoir que Descartes, malgré le doute universel dont, « *comme philosophe*, il fait la base de sa méthode, n'a pas « douté réellement de tout *comme chrétien*. Il a supposé une « infinité de choses comme des vérités de fait dont il n'est permis à personne de douter. Parmi ces choses, il a supposé « l'existence de Dieu auteur de la raison, qu'il avait apprise à « l'école de la foi et de la tradition, sauf à avoir *démontré* « ailleurs cette grande vérité par des preuves de tout genre, et « en dehors de sa méthode *inquisitive*. Par ce moyen, s'il n'a « *tout à fait* évité le cercle vicieux dont ON l'a accusé, il a « du moins évité le scepticisme. » (*Ibid.*, pag. 168.)

On le voit donc : nous avons jugé Descartes avec impartialité et même avec bienveillance. Nous avons rendu hommage à son génie, à sa foi et à son amour de la vérité. Loin de nous être efforcé de le mettre en contradiction avec lui-même, nous avons fait tout ce qui nous était possible de faire pour l'en défendre. Nous avons exposé la vraie doctrine de Descartes touchant la certitude; et nous *nous sommes efforcé d'ôter aux rationalistes, aux sceptiques et aux athées* l'autorité de Descartes, dont ils se parent pour faire la guerre à la foi, à la

certitude, à Dieu même. Maintenant que notre lecteur a tout cela sous ses yeux, c'est à lui à juger : 1° si notre polémique touchant Descartes est, oui ou non, dans les vrais intérêts de la religion ; 2° si M. de Bonald, qui reproche aux autres de *ne pas avoir lu les Méditations de Descartes*, les a lues et comprises lui-même; 3° si nous sommes les adversaires de Descartes; 4° si c'est nous ou bien les autres qui se sont efforcés de mettre Descartes en contradiction avec lui-même; et 5° enfin, jusqu'à quel point M. de Bonald a fait preuve de bon sens, de justice et de loyauté en nous adressant les reproches que nous venons de discuter!

§ XXXVI. *Bonne foi et défiance de Descartes par rapport à ses opinions. Preuves que le P. Ventura a eu raison d'affirmer que, « si Descartes vivait de nos jours, il serait honteux et repentant de sa philosophie. »*

Mais voici un autre trait par lequel M. de Bonald a voulu nous prouver l'aplomb de ses aperçus philosophiques et la loyauté qu'il a apportée dans cette malheureuse discussion; la réfutation de ce trait va répandre de nouvelles lumières sur l'esprit et l'influence de la philosophie de Descartes.

A la page 182, il nous en veut d'avoir dit que « Descartes « aurait pitié de lui-même, s'il vivait de nos jours, et qu'il « arracherait sa perruque et frapperait sa poitrine de dé- « sespoir. » Et là-dessus, M. de Bonald d'ajouter : « Cette « peinture du prétendu désespoir de ce grand homme serait « risible, si elle n'était odieuse. »

Mais nous n'avons pas été si laconique que M. de Bonald veut bien le faire croire à ses lecteurs. Voici ce qui a donné occasion aux paroles, qu'on nous reproche ici, sur les sentiments de Descartes *s'il vivait de nos jours;* et voici en entier le passage d'où M. de Bonald a *détaché* ces paroles.

Dans sa première lettre, M. de Bonald nous avait dit : « Et « ce bon Descartes, pour lequel vous auriez presque de la pitié, « n'est pas rentré non plus encore dans les coulisses de l'oubli. » A quoi nous avions répondu par les termes qui suivent : « Quant

« à Descartes, je vous accorde qu'il n'est pas encore *rentré* « *dans les coulisses de l'oubli ;* car, malheureusement, tous les « jansénistes qui, dès l'instant qu'elle parut, s'emparèrent de « sa philosophie, la regardent encore comme leur grand « auxiliaire. Tous les rationalistes, les idéalistes, les panthéistes, « les incrédules vénèrent Descartes comme leur chef, et tout « en dédaignant ses doctrines religieuses, gardent encore sa « *méthode,* en nous disant : « Toute la philosophie de Descartes « est dans sa méthode. » On ne peut pas lire leurs apprécia- « tions touchant Descartes, sans se sentir la rougeur monter « au front et la douleur au cœur, en voyant la triste part qu'ils « font à Descartes dans ce qu'ils appellent *la grande épo-* « *que de la séparation de la philosophie de la religion*, *et* « *la victoire de la raison sur la foi.*

« Certainement, tous les cartésiens de bonne et simple foi, — « et je vous rends la justice de vous croire de ce nombre,— « ne sont pas des jansénistes, des rationalistes, des panthéistes, « des incrédules, il s'en faut. Car, heureusement, tous les car- « tésiens ne prennent pas la méthode de Descartes au sérieux. « Heureusement, tous les cartésiens, en s'arrêtant, en théorie, « à certaines doctrines de Descartes, comme à des doctrines à « peu près indifférentes, ne se soucient guère de les admettre « dans toutes les conséquences auxquelles ces doctrines, d'après « M. de Bonald (père), *poussent par elles-mêmes et d'elles-* « *mêmes,* et moins encore ils songent à les traduire en pra- « tique.

« Mais si tous les cartésiens ne sont pas jansénistes, ratio- « nalistes, idéalistes, panthéistes, incrédules, le contraire est « incontestablement vrai. Tous les jansénistes, les rationalistes, « les idéalistes, les panthéistes, les incrédules, sont des admi- « rateurs, des panégyristes de Descartes, sont plus ou moins « cartésiens.

« Or, ce fait constant, universel, n'est pas heureux, je vous « l'assure, n'est pas honorable pour la mémoire de Descartes. « Lors donc que vous me dites d'un ton ironique : « *Ce bon Des-* « *cartes pour lequel vous auriez presque de la pitié* » vous êtes « dans le vrai. Oui, *j'ai* vraiment *de la pitié pour Descartes ;* et « savez-vous pourquoi ? Parce que, si Descartes vivait de nos « jours, en voyant ce qui se dit et se fait à l'ombre de son nom;

« en voyant ce nom devenu l'étendard de la fausse philosophie, « et même d'une philosophie antichrétienne et impie, lui dont « les intentions étaient si pures et le sens si chrétien, il se dé- « chirerait la perruque, se frapperait la poitrine, et, confus et « humilié, aurait, j'en suis sûr, pitié de lui-même.» (*De la vraie philosophie*, pag. 48 et 49.)

Voilà donc ce que nous avons dit, et comment nous l'avons dit. Si M. de Bonald avait rapporté en entier ce passage (comme c'était son devoir, puisqu'il a voulu le réfuter), nul doute que le lecteur l'aurait trouvé convenable pour la forme, et raisonnable par le fond ; car le moyen de nier le fait sur lequel nous nous sommes appuyé en écrivant ce morceau ! Nul doute que le lecteur de M. de Bonald n'aurait pu trouver *ni ridicule ni odieuse une peinture* que nos lecteurs avaient trouvée frappante de logique et de vérité. Qu'a donc fait M. de Bonald, dans l'excès de son impartialité? Il a, comme on vient de le voir, supprimé tout ce passage ; il n'en a extrait que les deux dernières lignes, qu'encore il a arrangées à sa façon, car nous n'avons pas écrit le mot « désespoir » qu'il nous attribue; et par là il a pu se promettre de produire de l'effet, en disant : « Cette peinture « du prétendu désespoir de ce grand homme serait risible, si « elle n'était odieuse. » Il n'y a donc ici qu'une chose qui *serait ridicule, si elle n'était odieuse :* c'est le procédé de notre critique, supprimant à dessein tout notre raisonnement et nos preuves pour nous rendre ridicule et odieux.

Qu'on se souvienne aussi que Baillet, l'historien et le panégyriste de Descartes, l'a loué de ce que « sa soumission au saint- « Siége s'étendait jusqu'à quelque considération pour l'Inquisi- « tion romaine.» En effet, voici comment s'est exprimé Descartes, dans une lettre au P. Mersenne, que nous avons rapportée dans nos Conférences (tom. II, pag. 224), ne voulant rien cacher de ce qui honore la foi de Descartes : « Je ne voudrais, a-t-il dit, « pour rien au monde, qu'il soit sorti de moi aucun discours où « il se trouvât le *moindre mot qui fût désapprouvé par « l'Église*... Je sais bien qu'on pourrait dire que tout ce que « les inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontinent « article de foi pour cela, et qu'il faut premièrement que le « concile y ait passé. Mais *je ne suis point si amoureux de « mes pensées* que de me vouloir servir de telles exceptions,

« pour avoir moyen de les maintenir. » (ŒUVRES DE DESCARTES; Paris, 1824, tom. V.)

Voilà donc, pour le dire en passant, ce que pensait Descartes et comment il a fait bon marché de certaines doctrines théologiques touchant la *censure romaine;* et voilà de belles paroles de la part d'un philosophe laïque que des théologiens ecclésiastiques ne feraient pas mal de méditer.

Or qu'aurait-il vu, Descartes, *s'il vivait de nos jours?* D'un côté, il aurait vu sa philosophie condamnée non-seulement par l'autorité civile, mais aussi par l'autorité religieuse; non-seulement par les rois, mais aussi par les papes; non-seulement par les *inquisiteurs à Rome*, mais aussi en France et dans toute la chrétienté par les évêques; non-seulement par toutes les universités, mais aussi par toutes les corporations religieuses; non-seulement par tous les théologiens, mais aussi par tous les philosophes catholiques. A moins donc qu'on n'ose soutenir que Descartes n'a parlé, comme on vient de l'entendre, que par plaisanterie, qu'il se moquait au fond du cœur des censures de Rome, des inquisiteurs, des évêques, des papes et de l'Église, et qu'il n'était tout bonnement qu'un hypocrite, on ne peut douter un seul instant que, *s'il vivait de nos jours*, il aurait été repentant, honteux de ce que non-seulement *des mots*, mais des principes, des systèmes, des doctrines, *désapprouvés par l'Église, étaient sortis de ses discours.* On ne peut douter un instant que l'homme qui avait si hautement déclaré de ne vouloir rien soutenir *contre le jugement de l'Église*, l'homme *qui n'était pas amoureux quand même de ses* propres *pensées*, aurait renouvelé le bel exemple de Fénelon, en désavouant, en anathématisant lui-même sa philosophie.

Il aurait vu, de l'autre côté, la foule de tous les jansénistes, de tous les idéalistes, de tous les illuminés, de tous les rationalistes, de tous les panthéistes, et même de tous les athées, se pressant autour de lui comme autour de leur père; s'applaudissant tous d'être ses enfants légitimes, ses descendants en ligne droite, l'insultant de leurs hommages, et le flétrissant de leurs éloges. A moins donc qu'on n'ose soutenir que Descartes n'était pas chrétien et qu'il se passait du christianisme, on ne peut pas douter un seul instant qu'il aurait été profondément désolé de se voir regardé, salué comme le coryphée de l'incrédulité mo-

derne. Comment donc aurions-nous eu tort, comment aurions-nous mal présumé de Descartes, ou fait injure à Descartes, en disant que, « s'il vivait de nos jours, en voyant ce qui se dit et « se fait à l'ombre de son nom; en voyant ce nom devenu « l'étendard de la fausse philosophie, et même d'une philoso- « phie antichrétienne et impie, lui dont les intentions étaient « si pures et le sens si chrétien, il se déchirerait la perruque, « se frapperait la poitrine, et, confus et humilié, il aurait, j'en « suis sûr, *pitié de lui-même?* » En quoi cette peinture que nous avons faite, non pas du *désespoir*, mais du *repentir* sincère de Descartes, serait-elle *ridicule*, *si elle n'était odieuse?*

C'est cependant par ces gros mots, et si bien placés, que M. de Bonald a prétendu *justifier* Descartes, qui ne s'en souciait pas du tout, nous en sommes sûr.

§ XXXVII. *Bossuet, l'auteur de la* LÉGISLATION PRIMITIVE *et M. Cousin, attribuant à la philosophie de Descartes la licence de la philosophie du dix-huitième siècle. — Le P. Ventura ayant, au contraire, défendu, autant qu'il lui était possible, Descartes. — Preuves qu'on doit attribuer aux principes cartésiens le bouleversement dont nous sommes témoins. — Comment ces principes ont produit un pareil résultat. — La filiation des erreurs. — Résumé du dernier écrit de M. de Bonald contre le P. Ventura, et conclusion de la réponse que ce dernier vient de lui faire.*

Mais, afin que rien ne manque à cette merveilleuse *justification*, on y a ajouté l'énumération des services que Descartes a rendus aux sciences naturelles, et qui « le recommandent, dit M. de Bonald, à la reconnaissance de la postérité. » Mais là n'est pas la question. Personne ne nie, et nous moins que personne, que, comme géomètre et comme physicien, Descartes n'ait beaucoup contribué au développement de la physique et de la géométrie. Ce que nous contestons, c'est que la méthode que Descartes a conseillée aux autres, sans la suivre lui-même, c'est que sa métaphysique, *doivent le recommander à la reconnaissance de la postérité*. Ce que nous contestons, c'est que cette

méthode et cette métaphysique, condamnées par l'Église, combattues par l'immense majorité des philosophes catholiques, pendant deux siècles, soient *irréprochables*.

Nous ne prétendons pas que *tout* soit erreur dans cette méthode et dans cette métaphysique, puisque Rome elle-même ne les a condamnées que sous la clause *Donec corrigantur;* ce que nous soutenons, c'est qu'il y a, dans cette métaphysique et dans cette méthode, des *tendances funestes* et les germes de bien des erreurs; et que ce sont ces tendances et ces germes qui, n'ayant pu échapper au regard du génie, ont arraché à Bossuet cette prophétie lugubre, ces accents de douleur : « Je « vois un grand combat se préparer contre l'Église, sous le « nom de philosophie cartésienne. »

Mais voici quelque chose de bien amusant, à propos de cet oracle de Bossuet. En l'enregistrant, cet oracle, nous avions fini par dire : « Et ces prévisions du génie se sont accomplies. » Ces mots aussi ont scandalisé l'âme philosophique de notre adversaire; et le voilà s'emportant hors de toutes les bornes, et d'un ton de sainte rage s'écriant : « Non, elles (les prévisions de « Bossuet) ne se sont pas accomplies; car on ne pourrait, *sans* « *se couvrir d'un ridicule ineffaçable*, attribuer à Descartes « ce bouleversement du monde dont nous sommes les tristes « témoins. C'est bien à la philosophie qu'il faut l'attribuer, « mais à *toute autre philosophie* qu'à celle de Descartes. » (Pag. 179.)

Or, là-dessus, voici encore quelques mots, mon illustre vicomte. D'abord, vous ne nierez pas au moins, je pense, que la philosophie à laquelle il faut attribuer, selon vous, le *bouleversement du monde dont nous sommes témoins*, ne soit la philosophie du dix-huitième siècle, qui, sous le nom de *matérialisme*, de *rationalisme* et de *panthéisme*, s'est perpétuée et fait encore d'horribles ravages dans le nôtre. Or, vous venez d'entendre M. votre père affirmant, sans tant de façons, que *l'idéalisme, l'illuminisme, le rationalisme et même le panthéisme sont sortis de l'école de Descartes, comme le matérialisme est sorti de l'école de Bacon.* C'est donc M. votre père qui, avant nous, a attribué à la philosophie de Descartes, au moins en partie, *le bouleversement dont nous sommes témoins;* et, par conséquent, c'est lui qui, de par son propre fils,

se serait couvert d'un ridicule ineffaçable. Il est fâcheux pour M. de Bonald que, dans toute cette polémique imprudente qu'il a soulevée pour défendre son père, il n'ait pas pu décocher un seul trait contre nous sans blesser à mort ce même père, qu'il voulait venger, et qu'il n'ait pas pu aller nous pourfendre sans passer sur son cadavre. Mais ce n'est pas nouveau. Il arrive souvent aux amis, aux auxiliaires, et même aux enfants imprudents, de faire plus de mal à leurs amis, à leurs alliés, à leurs parents en les défendant, que leurs adversaires mêmes en les combattant.

Mais il y a plus. Il est positif que, avant M. de Bonald père, c'est Bossuet qui le premier, ainsi qu'on vient de l'entendre, a signalé au monde la philosophie cartésienne comme devant un jour servir de drapeau aux ennemis de l'Église s'unissant pour *combattre l'Église*, et comme renfermant bien des erreurs et des *hérésies dans son sein.* Voilà donc Bossuet lui-même, *de par* M. de Bonald, *se couvrant d'un ridicule ineffaçable* pour avoir dénoncé la philosophie de Descartes comme dangereuse, et pour lui avoir attribué d'avance le *bouleversement des siècles suivants*, *dont nous sommes témoins.*

Enfin, M. Cousin, avec une franchise dont on ne peut pas assez lui tenir compte, a dit ceci : « La philosophie du dix-hui-
« tième siècle est le DÉVELOPPEMENT DU MOUVEMENT
« CARTÉSIEN en deux systèmes opposés que LE CARTÉ-
« SIANISME CONTENAIT DANS SON SEIN, sans en avoir
« développé *toutes les puissances.* Il fallait que ces puissances
« cachées prissent tout leur développement pour qu'on les
« connût et dans ce qu'elles avaient et dans ce qu'elles n'avaient
« pas. De là l'*idéalisme* de l'école allemande et le *sensualisme*
« anglais et FRANÇAIS. » (Cours de 1828, leçon 13.)

Ce passage est bien remarquable ; on y voit le philosophe pénétrant l'esprit véritable, et mesurant d'un coup d'œil toute la portée du cartésianisme, et les exposant en peu de mots pleins de profondeur et de vérité. Cependant, pour M. Cousin, le philosophisme du dix-huitième siècle et du nôtre n'est que la floraison, le fruit dont le cartésianisme renfermait les germes ; en sorte que, pour M. Cousin, *il faut attribuer à la philosophie de Descartes le bouleversement dont nous sommes témoins.* Voilà donc M. Cousin, toujours de par M. de Bonald, *se cou-*

vrant, lui aussi, mais bien plus que l'auteur des *Recherches* et Bossuet, *d'un ridicule ineffaçable.*

Nous n'avons pas besoin d'avertir ici le lecteur que, si nous insistons tant sur ce point, ce n'est pas pour nous procurer la petite satisfaction de prouver à M. de Bonald que c'est lui, au contraire, qui s'expose à *se couvrir d'un ridicule ineffaçable*, en osant qualifier de *ridicule* l'appréciation uniforme et si rigoureusement exacte que trois hommes tels que Bossuet, M. de Bonald le Grand et M. Cousin, à différentes époques et à des points de vue différents, ont faite de la philosophie de Descartes. On peut, à moins de frais, avoir raison de M. de Bonald s'obstinant à se faire petit, se posant en juge d'hommes et de systèmes qu'il ne connaît pas. Si nous insistons tant sur ce point, c'est parce qu'il n'est pas petit le nombre de ces petits esprits, bons catholiques d'ailleurs, mais assez niais pour contester l'influence de la philosophie cartésienne *sur le bouleversement dont nous sommes témoins ;* et c'est parce que cette persuasion de l'innocence de la *méthode* de Descartes, en la raffermissant dans l'enseignement philosophique, est un des obstacles au rétablissement de la philosophie chrétienne.

Quant à nous personnellement, l'arrêt si gentil de M. de Bonald ne saurait nous atteindre que de bien loin et bien légèrement ; car voici comment nous nous sommes prononcé par rapport à l'influence du mouvement cartésien sur les siècles qui l'ont suivi : « Descartes, » avons-nous dit dans le passage dont nous avons plus haut transcrit quelques lignes, et que nous reproduisons ici en entier, « DESCARTES et tous les grands « chrétiens qui adoptèrent sa méthode (on a voulu faire ici allu- « sion en particulier à Fénelon) doutèrent de Dieu comme les « scolastiques avaient eu l'air de le faire eux-mêmes, d'une « manière purement *scientifique*, pour trouver de nouvelles « démonstrations en faveur d'une si grande et imposante vé- « rité. Leur doute philosophique n'entraînait pas la destruction « de toute croyance chrétienne. En paraissant douter de Dieu « dans les écoles, ils ne cessèrent pas de l'adorer dans les « églises. Mais leurs écoliers et leurs descendants, partant du « principe de n'admettre rien qui ne fût évident pour la raison, « ou qui ne fut pas retrouvé ou démontré par la raison, « pas même l'existence de Dieu, se trouveront dans l'impossi-

« bilité de s'assurer de rien, pas même de la certitude de l'évi-
« dence et de la compétence de la raison... c'est-à-dire que le
« doute *purement scientifique et conditionnel* de Descartes,
« pris au sérieux et dans sa plus grande latitude, par des esprits
« *faux* ou *malins*, dégénéra bientôt en doute religieux, ou en
« doute absolu. On commença à douter des dogmes chrétiens
« avec la même légèreté avec laquelle on avait douté des sys-
« tèmes philosophiques. On parut convenir, ou à peu près,
« qu'on ne devait rien admettre comme vrai, *dans aucun ordre*
« *de vérités, que ce qui à la raison de chacun aurait paru*
« *vrai ;* et le principe religieux du protestantisme, se fortifiant
« du principe philosophique, passa du terrain de la science sur
« celui de la religion, et y amena la négation de toute vérité.
« Le scepticisme, le panthéisme du dix-huitième siècle furent
« les *conséquences logiques du mouvement philosophique du*
« *dix-septième siècle. C'est ainsi* que cette deuxième époque
« de la raison philosophique moderne, l'époque de la *discussion,*
« fraya la voie à la troisième époque, l'époque de la négation.»
(*Conférences,* tom. I, pag. 202.)

Voilà comment nous avons exposé l'influence du cartésianisme sur le *bouleversement dont nous sommes témoins.* Nous avons donc tenu compte à Descartes de ses intentions toutes pures et chrétiennes. Nous avons dit que, si *le doute scientifique de Descartes dégénéra en doute religieux et absolu, ce fut le crime* d'esprits FAUX ou MALINS. C'est, comme on le voit, le commentaire de ces mots de Bossuet : « Je prévois que « des principes de Descartes, *mal entendus à mon avis*, sor- « tiront des hérésies. » Mais notre commentaire est moins sévère que ce texte. Car, pour Bossuet, la philosophie cartésienne était grosse de ces hérésies, puisqu'elles seraient sorties de SON SEIN, ce que nous n'avons pas dit. Nous avons aussi été moins sévère que l'auteur des *Recherches*, qui a fait tout bonnement de Descartes le père de l'*idéalisme*, de l'*illuminisme*, du *rationalisme* et même du *panthéisme* moderne. Nous avons donné une explication philosophique, ce nous semble, de la manière dont la philosophie du dix-septième siècle a servi d'*introduction* et de *préface* à la philosophie du dix-huitième siècle. Nous avons constaté la vérité de la filiation de cette philosophie-ci par rapport à celle-là ; mais sans exagération et sans emportements.

Et c'est à cause de ce passage, — que des esprits sérieux ont trouvé irrépréhensible par le fond et par la forme,—que M. de Bonald vient de prononcer *ex cathedra* que *nous nous sommes couvert d'un ridicule ineffaçable!* Le lecteur peut maintenant, en connaissance de cause, prononcer lui, à son tour, qui des deux, ou de nous ou de notre critique, a plus de droit à cette flétrissure!

Notre adversaire a dit aussi : « Le cartésianisme est innocent « du bouleversement dont nous sommes témoins : ce boulever- « sement a bien sa cause dans la philosophie, mais *dans toute* « *autre philosophie que celle de Descartes.* » —Dans quelle autre philosophie, s'il vous plaît? — Dans la philosophie du dix-huitième siècle, n'est-ce pas? —Et cette dernière philosophie d'où est-elle née?— Notre critique ne le dit pas, probablement parce qu'il ne le sait pas, ou qu'il ne veut pas le savoir. Mais d'autres cartésiens, qui se croient plus éclairés, et qui le sont en effet, nous répondent : « La philosophie du dix-huitième siècle est née du protestantisme. » Nous sommes aussi de cet avis. Mais comment le protestantisme, qui n'était pas la religion de la France, a-t-il pu y engendrer la philosophie toute protestante du dix-huitième siècle, si ce n'est parce que le principe protestant de l'indépendance de la raison, du libre examen, du mépris de toute autorité, qui n'avait pas pu prévaloir dans la théologie, avait pénétré et s'était emparé de la philosophie française?

Mais quand et comment est-elle arrivée cette invasion, si ce n'est à l'époque de Descartes et par la méthode de Descartes? Nous venons d'entendre M. Cousin marquant et célébrant la naissance de Descartes, tout autant que l'époque de la naissance de Socrate, comme la grande époque de l'émancipation de l'esprit humain et de l'affranchissement de la raison du joug de toute autorité. Nous venons d'entendre les écrivains du *Globe* décernant en même temps à Descartes l'affreux honneur d'avoir *protestantisé* la philosophie, et à Luther l'affreux honneur d'avoir *philosophiqué* la religion. Nous venons d'entendre Genovesi rendre à Descartes l'injurieux hommage d'avoir introduit dans la philosophie l'*art de douter*, et d'avoir affranchi la raison humaine de la tyrannie de la scolastique, en la renversant et en excitant les philosophes, qui *jusqu'a lui n'avaient*

pas raisonné, à ne suivre que la raison. Nous venons d'entendre Bossuet prédire qu'un grand combat serait livré à l'Église sous le nom de philosophie cartésienne, et que beaucoup d'hérésies sortiraient *de son sein*, aussi bien que du principe de Descartes : Qu'on ne doit admettre comme vrai que *ce qui paraît vrai à chacun*. Nous venons d'entendre M. de Bonald père affirmant (d'accord en cela avec M. Cousin) que le matérialisme et le rationalisme ont eu leurs germes dans la philosophie de Descartes. Mais nous ne comptons pour rien tout cela. M. de Bonald fils lui-même, comment a-t-il *justifié* Descartes du reproche qu'on lui a fait *d'avoir séparé la religion de la philosophie, et d'avoir proclamé l'indépendance de la raison de la foi?* C'est en déclarant lui-même que « la sépara-« ration de la philosophie et de la religion est une chose bien na-« turelle (pag. 166); et que c'est la nature, c'est le sens commun « qui a fait cette séparation (pag. 171). » C'est en écrivant lui-même ces lignes : « La philosophie cartésienne prend son point « de départ dans la *raison* et *indépendamment de la foi,* cher-« che à nous faire connaître directement l'ordre de conception « *avant* l'ordre de foi, l'ordre naturel *avant* l'ordre surnaturel, « et NE SUBORDONNE PAS le premier au second, comme « font l'*Univers* et le P. Ventura. » (Pag. 160.) C'est enfin, en prouvant à sa manière et à l'aide d'un sophisme, comme on l'a vu, que «Descartes a eu raison, a bien fait de séparer la philo-« sophie de la religion et de proclamer l'indépendance de l'ordre « naturel vis-à-vis de l'ordre surnaturel, de la raison vis-à-vis « de la foi. » Mais c'est reconnaître évidemment que Descartes a vraiment mérité les reproches qu'on lui a adressés à ce sujet, et lui en faire des titres de gloire. C'est reconnaître qu'en vérité c'est Descartes qui, au dix-septième siècle, a fait une vraie révolution dans la philosophie, a sécularisé l'ordre scientifique, et y a introduit le principe protestant de l'indépendance absolue de la raison, de la licence de la raison, principe dont la philosophie du dix-huitième siècle n'a été que l'application rigoureuse et complète, le commentaire le plus large, le développement dans toutes ses conséquences.

Ainsi, amis et ennemis, partisans et adversaires, apologistes et censeurs de Descartes, c'est sur ce seul point qu'ils sont tous parfaitement d'accord : *Que le mouvement philosophique du*

dix-huitième siècle n'a été que la continuation du mouvement philosophique imprimé par Descartes au siècle dix-septième.

Nous sommes bien loin de penser que Descartes ait voulu le mal qu'a fait sa philosophie. Nous sommes là-dessus tout à fait de l'avis de l'auteur de la *Législation primitive*, à savoir que Descartes, aussi bien que Bacon, *n'ont pas prévu les tendances et l'exagération de leurs principes*, et que c'est *sans s'en douter que l'école cartésienne a poussé à l'idéalisme, au rationalisme et au panthéisme.* (RECHERCHES, vol. I, pag. 37.) Mais de ce que la volonté de Descartes n'a été pour rien dans le mal que sa philosophie a fait, il ne s'ensuit pas que ce mal n'a pas été fait par sa philosophie. Aux intentions près, on peut donc lui appliquer le mot que Condorcet a prononcé touchant Voltaire, et dire de Descartes aussi : « Il n'a pas vu ce « que nous faisons ; mais c'est vraiment lui qui a fait ce que « nous voyons. »

On vient d'entendre M. Cousin nous affirmant que « la phi- « losophie de Descartes, combattue et abandonnée par tous les « pouvoirs, abattue et presque morte en 1680, conserva le « pouvoir de la portion de vérité qui est en elle, conserva la « *méthode* et l'*esprit nouveau* qu'elle représente; et que cette « puissance suffit bientôt pour la relever, la raffermir et la ré- « pandre dans les esprits. » C'est là, en peu de mots, l'histoire véritable du cartésianisme et de ses influences funestes sur la philosophie des deux siècles qui l'ont suivi. Cette *méthode*, cet *esprit nouveau* dont parle M. Cousin, et que le cartésianisme *représente*, cette *portion de vérité qui est en lui et qui fait tout son pouvoir*, ne sont autre chose que le mépris de toute autorité, de toute croyance traditionnelle que le cartésianisme inspire; ce ne sont autre chose que l'émancipation scientifique de la raison de tout frein, de toute borne, de toute loi, qui fait tout son fond ; ce ne sont autre chose que la doctrine du doute universel, devant remplacer le principe de foi comme point de départ de la vraie manière de philosopher. Or, cela était bien propre à flatter l'orgueil des philosophes, et fut très-bien, très-facilement accueilli dans l'ordre scientifique ; tout comme les mêmes principes proclamés par le protestantisme, et très-propres à flatter l'orgueil des théologiens, avaient été facilement et très-bien accueillis dans l'ordre religieux.

Le protestantisme qui n'avait pas pu implanter en France ses doctrines, y avait soufflé et y avait fait passer une portion de ses tendances et de son esprit. Une impatience générale de toute gêne s'était emparée de l'esprit des savants. L'attrait de la nouveauté si puissant, particulièrement en France, et l'empire tyrannique de la mode, firent le reste. Descartes, comme Jansénius, trouva des disciples dévoués jusqu'au fanatisme, même dans le sexe. A la cour comme au parlement, au salon comme à la boutique, à l'école comme au presbytère, depuis le marquis jusqu'au cordonnier, depuis la duchesse jusqu'à la femme de chambre, et (rarement, si l'on veut) même depuis l'évêque jusqu'au sacristain, tout le monde voulut être cartésien, comme un demi-siècle plus tard tout le monde voulut être voltairien. La France fut étonnée de se trouver cartésienne, comme, au temps du pape Siricius, le monde chrétien, d'après saint Jérôme, fut étonné de se trouver arien.

A l'exception près des écoles des communautés religieuses, qui, en vertu de leurs statuts, étaient obligées de suivre les doctrines de saint Thomas, même dans la philosophie, la philosophie chrétienne, sous le nom de *scolastique*, fut mise au ban de toutes les écoles; et même dans quelques-unes des écoles de ces communautés, la philosophie chrétienne était plus tolérée que suivie. Et là même où elle était suivie, il se trouvait des esprits indociles qui n'en voulaient pas, pour s'attacher aux *nouveautés* cartésiennes. Et même parmi ceux qui avaient anathématisé le cartésianisme, on rencontrait des fanatiques qui ne se faisaient pas faute d'idolâtrer, d'encenser Descartes. Témoin le P. Lamy, chez les oratoriens, et le P. André, chez les jésuites, ces fanfarons du cartésianisme qui excitèrent tant de scandales et de divisions parmi leurs confrères, et qu'il fallut réprimer par ces punitions sévères que M. Cousin a appelées des *persécutions*, et qui ont aussi valu, de la part de son école, le nom de *martyrs* à ceux qui en furent l'objet. A l'Université même, où, d'après les édits du roi et les avertissements de l'archevêque de Paris, la philosophie de Descartes avait été défendue, chassée par une porte, cette philosophie y rentrait par une autre; repoussée par rapport à certaines doctrines, y régnait par son esprit. Partout, en un mot, depuis les plus grands maîtres des sciences philosophiques jusqu'aux plus chétifs écoliers, on ne voulut,

en philosophie, d'autre criterium de la vérité que le criterium de la *perception claire et distincte*, d'autre autorité que l'autorité de la raison particulière ; et par là on se trouva disposé à n'admettre, en religion non plus, d'autre criterium et d'autre autorité. On adopta en tout le *doute méthodique;* et par là on commença à se familiariser, en tout aussi, avec le *doute absolu.* On voulut tout examiner, tout connaître, tout prouver par la raison nouvelle, comme si l'ancienne raison, pendant seize siècles de christianisme, n'avait rien examiné, rien connu, rien prouvé. Tout y passa, jusqu'à Dieu même. C'est ainsi que la philosophie cartésienne, contre les intentions, nous le répétons, et contre les prévisions et l'attente de son auteur, devint l'introduction, la préface de la philosophie voltairienne.

Il en est des livres comme du théâtre. La licence du théâtre corrompt les mœurs ; mais ce sont les mœurs corrompues qui encouragent et soutiennent, à leur tour, la licence du théâtre. De même les mauvais livres répandent l'erreur ; mais c'est l'erreur préexistante qui inspire les mauvais livres et en assure le succès. Cause funeste de nouveaux malheurs, les mauvais livres sont eux-mêmes l'effet d'un mal ancien. En produisant le mal après eux, ils révèlent, ils prouvent que ce même mal, dans certaines proportions, existait déjà avant eux. Dans un siècle et chez un peuple de foi, les livres impies sont impossibles, ou du moins ils n'y font pas fortune : comme certaines plantes ne germent pas ou ne se développent pas dans des terrains et sous des climats qui ne leur conviennent pas, les livres impies ne paraissent et n'ont de vogue qu'à l'ombre et à la faveur de la corruption des intelligences, comme les insectes ne naissent et ne vivent que de la corruption des corps.

Les siècles raisonnent comme l'homme, par syllogismes. L'histoire des peuples nous prouve que les erreurs d'un siècle ne sont que la conséquence de principes erronés que les siècles précédents avaient posés.

La philosophie de ces derniers temps n'est qu'un syllogisme dont le dix-septième siècle a posé la *majeure*, le siècle dix-huitième a ajouté la *mineure*, et notre siècle a tiré la *conséquence.* Au dix-septième siècle on s'est contenté d'établir ce principe : *On ne doit rien admettre comme vrai que ce qui paraît vrai à la raison de chacun;* et toute la philosophie de ce siècle n'a

été que le développement de cette même proposition. Voilà donc la *majeure* du syllogisme bien nettement posée. Le dix-huitième siècle arriva disant : « MAIS *rien de ce qu'on a admis comme* « *vrai jusqu'ici ne paraît vrai à la raison des philosophes;* » et toute la philosophie du dix-huitième siècle n'a été pareillement que le large commentaire de cette proposition. Voilà donc la *mineure* du syllogisme bien établie encore. Il ne restait qu'à tirer de ces deux prémisses cette conséquence : DONC *on ne doit rien admettre comme vrai.* Et c'est ce qu'a fait le siècle dix-neuvième, dont toute la philosophie n'est au fond que le scepticisme pur et simple. On a donc bien le droit de regretter, de déplorer que la raison en soit venue là; mais on n'a pas le droit de s'en étonner. Est-ce qu'on a le droit de s'étonner qu'un mauvais principe produise une mauvaise conséquence? Autant vaudrait-il s'étonner que le feu brûle, et que les broussailles produisent des épines.

C'est ainsi que le *bouleversement dont nous sommes témoins* remonte à la méthode cartésienne introduite, adoptée au dix-septième siècle; et il s'y rapporte, et il s'y lie, comme une conséquence à son principe légitime, à sa proposition *majeure,* comme un effet à sa cause naturelle. Nier cela, c'est nier la raison.

Ainsi la philosophie du dix-huitième siècle n'a été si impie que parce que la philosophie du dix-septième siècle était déjà sortie, au moins quant aux principes, des sentiers de la foi. La philosophie du dix-huitième siècle ne s'est tant acharnée contre la religion que parce que la philosophie du dix-septième siècle s'était proclamée indépendante de toute religion. Si la philosophie avait continué, sous Descartes, à être ce qu'elle avait été, ce qu'elle doit être chez un peuple chrétien, une philosophie croyante, la philosophie du siècle suivant aurait été chrétienne, malgré Voltaire; la philosophie des encyclopédistes aurait été impossible, ou du moins elle n'aurait pu fasciner tant d'intelligences et les entraîner dans les voies de l'impiété. Cette apostasie presque universelle des esprits des savants par rapport à la foi n'a pu avoir lieu, au siècle de Voltaire, que parce qu'on y était déjà préparé par les principes philosophiques du siècle de Descartes. Des scandales tels que ceux dont le siècle dix-huitième a donné au monde l'horrible spectacle ne s'improvisent pas

chez un peuple catholique, et moins encore ils naissent tout à coup et du néant, à l'époque qui en est témoin. Ils ont leur raison et leur cause dans des doctrines d'une époque antérieure. La philosophie des encyclopédistes a été voltairienne avant Voltaire. Le mouvement voltairien du dix-huitième siècle est la conséquence naturelle, logique, du mouvement cartésien. Les *esprits forts* du temps de Louis XV sont les fils légitimes des esprits forts (plus nombreux qu'on ne pense) du temps de Louis XIV. Le *Post hoc, ergo propter hoc*, est, dans cette question, d'une application rigoureuse. Tout cela est constaté par tous les historiens de la philosophie moderne; tout cela est reconnu par tout le monde. Donc venir nous dire que le cartésianisme n'est pour rien dans les affreuses aberrations de l'esprit philosophique du dix-huitième siècle, qui se sont prolongées dans le nôtre; venir nous dire « que le cartésianisme est « innocent du bouleversement dont nous sommes témoins; et « que ce bouleversement a bien sa cause dans la philosophie, « mais dans toute autre philosophie que celle de Descartes, » c'est ne rien comprendre à la filiation, au développement successif des doctrines, à la puissance logique de l'erreur, aussi grande que celle de la vérité. C'est ne pas connaître comment les erreurs, une fois admises dans l'ordre scientifique, pénètrent partout, se reproduisent partout, dans l'ordre littéraire, dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux, et finissent par tout corrompre et tout renverser. C'est se mettre en contradiction flagrante avec l'opinion de tout le monde; c'est nier, enfin, l'évidence du fait et le fait de l'évidence. Or, c'est ainsi que notre adversaire a su *justifier* Descartes.

Mais tout cela, il faut l'avouer, n'est pas merveilleux; et nous ne croyons pas pécher d'orgueil en affirmant que, si Descartes voit ce qui se passe ici-bas à son sujet, il doit s'accommoder mieux de nos *accusations* que de la plaidoirie de Me de Bonald. Ainsi notre adversaire n'a pas été plus heureux, dans son dernier écrit pour défendre Descartes, qu'il ne l'avait été, lors de sa première lettre contre nous, pour défendre son père. Il n'a pas été plus brillant avocat, en faveur de son maître, qu'il n'a été controversiste habile en combattant les doctrines de ses adversaires, touchant les *idées*, la *certitude* et la *méthode*. Nous croyons au moins avoir été clair autant que la nature de

pareilles questions pouvait nous le permettre : tandis qu'il est difficile de rien comprendre à tout ce qu'il a écrit sur ces mêmes questions ; et la philosophie serait bien à plaindre si elle n'avait à offrir à ses sectateurs rien de plus raisonnable, de plus positif, de plus concret que ce que notre critique, après vingt-deux mois de réflexion, a improvisé sur les mêmes sujets.

Littérateur distingué, il n'ignorait certainement pas le grand précepte d'Horace, « qu'en écrivant il faut choisir des sujets « proportionnés à ses forces; qu'il faut bien peser ce qu'on peut « porter sur son dos sans en être écrasé; et que l'ordre, la clarté « et l'éloquence ne sont qu'à ce prix (1). » Mais en écrivant sa réplique, l'ayant oublié, ce précepte, aussi important pour le philosophe que pour le poëte, il s'est trouvé comme un homme qui n'est pas à son aise. Il a subi toutes les conséquences auxquelles, n'importe le talent et la droiture, doit se résigner d'avance tout homme qui se met à plaider une mauvaise cause. On vient de le voir, et nous ne le disons qu'avec autant de surprise que de regret : on chercherait en vain dans cet écrit de notre adversaire un seul raisonnement qui raisonne, une seule affirmation qui soit vraie, un seul principe qui soit solide, une seule doctrine qu'on puisse admettre, une seule citation qui soit fidèle, une seule interprétation des nombreux passages d'auteurs cités par lui qui soit exacte, une seule accusation portée par lui contre ses adversaires qui soit juste, une seule attaque qui soit loyale, un seul reproche qui soit fondé.

Et par rapport au style, on l'a vu aussi, par les pages de sa brochure que nous avons transcrites, il est ce qu'il doit être, ce qui sera toujours pour tout écrivain se mettant dans une position fausse ; il est dogmatique comme l'ignorance, embrouillé comme la confusion, sec comme le puritanisme, stérile comme le pédantisme, haineux comme l'erreur. Mais que tout cela soit dit de M. de Bonald écrivain et philosophe. Quant à son caractère moral, il est hors de toute atteinte, comme au-dessus de

---

(1) « Sumite materiam vestris, qui scribitis, æquam
« Viribus, et versate diu quid ferre recusent,
« Quid valeant humeri; cui lecta potenter erit res,
« Nec facundia deseret hunc, nec lucidus ordo. » (*Ars poet.*)

tout éloge; et nous le respectons ce caractère moral à lui, quoiqu'il n'ait pas toujours respecté le nôtre.

Malgré ce nouvel essai malheureux qu'il vient de faire de ses forces philosophiques, il est possible que notre adversaire revienne à la charge, et qu'il nous accuse de nouveau de l'avoir insulté parce que nous l'avons réfuté par ses propres doctrines, par ses propres mots. Nous ne lui répondrons pas. Après sa dernière réplique, que nous venons d'analyser et de faire connaître au public qui s'occupe de ces questions, M. de Bonald n'a plus besoin de nous pour faire savoir ce que vaut sa philosophie; et, sans nous et malgré nous, il a gagné assez par ses propres efforts le droit d'être modeste. Nous le laisserons donc recueillir tranquillement de nouveaux lauriers; et nous prierons Dieu que le triste souvenir de s'être uni aux ennemis du catholicisme pour nous combattre lui soit léger.

§ XXXVIII. *Analogies entre les principes du cartésianisme et les principes du protestantisme. — Identité de la marche que ces deux systèmes d'erreurs ont suivie, et des funestes effets qu'ils ont produits par rapport à la philosophie et à la religion.*

Comme nous l'avons déclaré en commençant, ce n'est pas pour M. de Bonald que nous nous sommes donné la peine d'écrire cette réponse, mais pour nos lecteurs habituels qui avaient bien droit à ce que nous leur prouvassions que nos doctrines ne sont ni téméraires ni absurdes. Et c'est donc encore pour eux que nous allons encore, avant de finir cette importante discussion, ajouter ici quelques remarques sur le cartésianisme dans ses rapports avec le protestantisme, et sur la nécessité d'en revenir à la philosophie du catholicisme.

Loin de nous la pensée de comparer Descartes à Luther. Les intentions de Descartes étaient pures, tandis que celles de Luther étaient coupables. Descartes n'a travaillé que dans l'intérêt de la vérité; Luther, dans l'intérêt d'ignobles passions. Mais en écartant toute ressemblance entre la *personne* et les *doctrines* de Descartes, et la *personne* et les *doctrines* de Luther, et en ne s'arrêtant qu'aux *principes* qu'ils ont proclamés, l'un pour

la réforme de la philosophie, et l'autre pour la réforme de la religion, on ne peut pas s'empêcher de reconnaître, dans ces *principes*, des traits frappants de ressemblance capables de justifier la sentence des écrivains du *Globe :* « Que Descartes a été dans la philosophie ce que Luther a été dans la religion : l'un ayant introduit le *protestantisme* dans la *science*, l'autre ayant introduit le *philosophisme* dans la foi.

Comme le protestantisme (ce sont les protestants mêmes qui le disent) n'est pas la *Confession d'Augsbourg*, ni les *trente-neuf articles;* mais le *principe du libre examen* et l'*indépendance de la raison en matière de religion ;* de même, le cartésianisme (M. Cousin l'a proclamé tout haut) n'est pas dans les doctrines de Descartes sur Dieu et sur l'âme, et moins encore dans ses *tourbillons*, mais c'est dans la *méthode*, qui n'est tout bonnement que le *principe du libre examen*, l'*indépendance de la raison en philosophie.* On vient de voir la manière insolente et dévergondée dont Genovesi a fait l'apothéose de Descartes, en lui attribuant le double mérite d'avoir introduit le *doute* et *émancipé de toute autorité la raison.* Or, c'est ne rien entendre au cartésianisme que de nier qu'il est là, et qu'IL N'EST QUE LA.

Descartes n'en voulait qu'aux abus de la *scolastique* et à la philosophie d'Aristote; comme Luther n'en voulait, disait-il, qu'aux *abus de la cour de Rome* et à l'autorité du pape. Mais il n'en est pas moins vrai qu'ayant assis sa réforme philosophique dans le *principe* de l'*indépendance de la raison*, Descartes a tout ébranlé, et fait une révolution immense dans la philosophie; comme Luther, ayant assis sur le même principe sa réforme religieuse, a tout ébranlé et occasionné une immense révolution religieuse.

On a dit, depuis Descartes : *Nous ne reconnaissons en philosophie d'autre autorité que l'autorité de la* RAISON ÉTUDIANT LA NATURE ; comme on a dit, depuis Luther : *Nous ne reconnaissons d'autre autorité, en religion, que celle de la* RAISON ÉTUDIANT LA BIBLE. Mais à l'aide du principe de *ne rien admettre, en philosophie, que sur l'autorité de la raison* ÉTUDIANT LA NATURE (*rationalisme*), on est parvenu à nier toute vérité naturelle (*scepticisme*) et même la NATURE (*panthéisme*); absolument comme, à l'aide du principe de *ne rien*

admettre, en religion, que sur l'autorité de la raison ÉTUDIANT LA BIBLE, on a fini par nier toutes vérités révélées (déisme), et même toute révélation, et même la BIBLE (*naturalisme*).

Pour défendre le cartésianisme, on nous dit (nous venons de l'entendre de la bouche de M. de Bonald) que *subordonner* (comme le prétend saint Thomas) la philosophie à la théologie, *l'ordre naturel à l'ordre surnaturel*, *l'ordre de conception à l'ordre de foi*, c'est pour l'homme *détruire la faculté de raisonner*. On nous dit qu'affirmer, avec l'auteur de la *Législation primitive*, qu'*il est naturel*, *rationnel*, *nécessaire* et *surtout philosophique de commencer, même en philosophie*, par dire JE CROIS, *c'est faire tort à Dieu :* LA RAISON ÉTANT UN DON DE DIEU, ÉTANT LA LUMIÈRE DE DIEU. Eh bien, c'est par les mêmes raisons que les vrais protestants défendent le protestantisme. Ils ne cessent de répéter que reconnaître *l'autorité de l'Église et de ses traditions ; se soumettre aux décisions de l'Église, lorsqu'il s'agit d'interpréter les Livres saints*, c'est pour le chrétien *détruire l'autorité de la Bible ; c'est faire tort à Dieu :* LA BIBLE ÉTANT UN DON PRÉCIEUX DE DIEU, ÉTANT LA PAROLE DE DIEU.

Mais l'on a dit aux protestants : « Comment savez-vous que la Bible est un livre inspiré, *un don de Dieu, la parole de Dieu?* On ne peut pas prouver, par la Bible même, l'authenticité, la divinité de la Bible. La Bible n'est, pour le chrétien, un livre certainement divin que parce que la tradition et l'Église le présentent comme tel. « Je ne croirais pas à l'Évangile, disait saint « Augustin, si je n'étais engagé à y croire par l'autorité de l'É- « glise. » Si, comme vous le prétendez, la tradition et l'autorité de l'Église peuvent vous tromper par rapport au *véritable sens* de la Bible, rien ne vous assure qu'elles ne vous trompent aussi par rapport à l'*authenticité* et à la *divinité de la Bible*. En vous retranchant donc dans le principe qu'*en matière de religion, il faut s'en tenir à la Bible et rien qu'à la Bible*, et qu'*il faut compter pour rien les traditions et l'autorité de l'Église*, vous détruisez vous-même le principal criterium de l'authenticité et de la divinité de la Bible, et vous ne pouvez plus croire à la Bible. »

« Vous avez parfaitement raison, ont repris les protestants

raisonnables, les protestants conséquents. Eh bien, nous déclarons pour nous que la Bible n'est qu'un livre comme un autre, et qu'il n'a rien de surnaturel et de divin. Les prétendus prodiges que ce livre renferme, nous les expliquons par l'imposture, par l'art magique ou par la science qui les auraient opérés. Moïse n'était qu'un grand politique, les prophètes n'étaient que des grands poëtes, et Jésus-Christ lui-même n'était qu'un grand magnétiseur. »

C'est ainsi que le protestantisme, ne voulant s'en tenir *qu'à la Bible*, et *rien qu'à la Bible*, en matière de religion, a fini, de nos jours, par nier la divinité de la Bible, et s'est perdu dans le naturalisme ou le déisme, qui n'est qu'un athéisme déguisé.

Il en a été de même par rapport à la philosophie et aux philosophes qui, en partant du principe cartésien qu'*on ne doit admettre comme vrai que ce qui paraît vrai à la raison de chacun*, ne veulent pas commencer par croire aux vérités générales, aux traditions constantes et universelles de l'humanité. Comment savez-vous, leur a-t-on dit, que Dieu existe, que l'homme est son ouvrage, et que la raison de l'homme est *un don et la lumière de Dieu?* Vous ne pouvez prouver l'infaillibilité, la divinité de la raison *par la raison*, pas plus que les protestants ne peuvent prouver la divinité de la Bible par la Bible. Vous ne pouvez pas dire : « Je suis certain de l'existence d'un Dieu auteur de la raison, parce que je perçois clairement et distinctement cette vérité par ma raison; et, en même temps : Je suis certain que tout ce que je perçois d'une manière claire et distincte par ma raison est vrai, parce que ma raison a Dieu même pour auteur. » Ce serait se jeter dans le cercle vicieux qu'on a reproché à Descartes, et qui, dans le fait, a été mis de côté par Descartes lui-même.

Un philosophe qui, à l'exemple de Descartes, et en suivant la méthode indiquée par le grand de Bonald, et pratiquée par tous les philosophes chrétiens et les Pères et les docteurs de l'Église, commence par dire : « Je crois, sur la foi et l'autorité du genre humain tout entier, que Dieu existe, qu'il est véridique, puisqu'il est parfait, que je suis sa créature et que ma raison est un *rayon de sa lumière*, un *don de sa bonté;* » un tel philosophe, dis-je, a bien le droit d'ajouter : «Et puisque ma raison est un don et une lumière d'un Dieu véridique,

« qui ne peut me l'avoir donnée que pour connaître la vé-
« rité; il doit exister, de par ce Dieu même, une liaison, un « rapport entre ce que ma raison *perçoit clairement* et *distinc-*
« *tement* et la vérité des choses. » Un tel philosophe, dis-je encore, a bien le droit d'avoir foi dans *sa perception claire et distincte,* lorsqu'elle n'est pas contredite par la *perception claire* et *distincte* de tous. Mais pour vous, messieurs les cartésiens malgré Descartes, pour vous, messieurs les rationalistes, pour lesquels la croyance à un Dieu créateur et auteur de la raison doit être une invention, une conquête de la raison; pour vous qui commencez par dire : JE DOUTE DE TOUT, avant de dire : JE CROIS; pour vous, qui ne voulez pas, avant de raisonner, croire aux vérités générales que le genre humain a toujours crues; vous n'avez aucun droit d'affirmer que *tout est vrai dans ce qui paraît vrai à votre raison*, à moins que vous ne commenciez par admettre, comme un fait sans preuve et sans raison, l'infaillibilité de la raison : ce qu'un vrai *rationaliste* ne saurait faire sans se démentir. N'étant donc pas certains de l'existence d'un rapport entre les *perceptions claires* et *distinctes* de votre raison, et la vérité des choses, vous ne pouvez rien admettre comme vrai *sur l'autorité de votre raison.*

« Vous avez parfaitement raison, ont répondu à leur tour « les rationalistes. Puisque rien ne nous prouve la raison, « nous n'admettons rien comme vrai sur l'autorité de la rai-« son, et nous reconnaissons que nous ne sommes et ne pou-« vons être certains de rien. » C'est ainsi que les cartésiens de nos jours, les rationalistes, en partant du principe de *ne rien admettre que sur l'autorité de la raison,* ont fini par nier toute raison, se sont jetés dans le scepticisme, et ont, par le fait, rendu hommage à la vérité de ces belles paroles de l'auteur de la *Législation primitive,* qu'on ne saurait assez répéter : « Sans la croyance préalable des vérités générales qui sont re-« connues dans la société humaine, considérée dans la généra-« lité la plus absolue, et dont la crédibilité est fondée sur la plus « grande autorité possible, *il n'y a plus de science, de vérité*, « *de certitude; il n'y a plus de raison, de raisonnement;* il « n'y a plus de philosophie, et il faut se résigner à vivre dans le « vide des opinions humaines, des contradictions, des incerti-

« tudes, pour finir par le dégoût de toute vérité, et bientôt par « l'oubli de tous les devoirs. » C'est, en effet, ce qui est arrivé chez les anciens; c'est ce qui vient d'arriver de nos jours; c'est ce qui arrivera toutes les fois que la philosophie prendra son point de départ dans la raison, à l'exclusion de toute autorité; dans le doute, à l'exclusion de toute foi.

Le principe cartésien implique le droit de *protester* contre toute vérité naturelle : comme le principe luthérien implique le droit de protester contre toute vérité surnaturelle. Et comme, lorsqu'on veut *philosopher*, en religion, on finit par *protester* en philosophie; de même, lorsqu'on s'habitue à *protester* en philosophie, on finit par vouloir *philosopher*, c'est-à-dire, par ne plus rien croire, en religion (1). C'est naturel, c'est logique, c'est même inévitable. Et c'est par ce procédé que le cartésianisme a porté sérieusement atteinte à la religion, l'a ébranlée dans certains esprits, et a fini par la détruire tout à fait en bien d'autres.

Les cartésiens de bonne foi prétendant qu'il ne faut pas attribuer à la réforme cartésienne les égarements et le dévergondage de la philosophie du dix-huitième siècle en France, *et le bouleversement dont nous sommes témoins* dans le nôtre, sont aussi simples, aussi inconséquents que les protestants de bonne

---

(1) Qu'on écoute un seul pour tous de ces cartésiens puritains de nos jours. C'est un philosophe universitaire, c'est un partisan enthousiaste et le dernier éditeur des œuvres de Descartes : c'est M. Saisset. Après avoir déclaré *ne vouloir rien admettre au monde que sur la foi* DE L'ÉVIDENCE ET DE LA RAISON, il a soutenu, sans tant de façon, que *la philosophie ne saurait prendre d'avance l'engagement* d'admettre TOUT CE QUI EST RÉVÉLÉ. (REVUE DES DEUX-MONDES, *mai* 1844, p. 446.) Ce qui est, en d'autres termes, comme on le voit, soutenir tout bonnement que la *révélation,* c'est-à-dire la parole de Dieu, ne doit être acceptée que sous bénéfice d'inventaire par l'homme, et qu'elle doit dépendre de ses jugements, de ses appréciations, de sa volonté, de ses caprices. C'est, comme on le voit, le protestantisme pur et simple, établi en doctrine religieuse, en vertu du principe philosophique de Descartes. Or, on peut penser sans scrupule que tous les *vrais* cartésiens en sont là. Seulement ils ne sont pas aussi bons logiciens, ni surtout aussi francs que M. Saisset!

foi, prétendant, eux aussi, qu'il ne faut pas attribuer à la réforme luthérienne les égarements et le dévergondage du protestantisme actuel en Allemagne.

Tout cartésien n'est pas rationaliste, en France; comme tout protestant n'est pas déiste en Allemagne. Mais, encore une fois, en France, tout rationaliste est cartésien; comme, en Allemagne, tout déiste est protestant. Et pourquoi? parce que toute erreur philosophique a sa raison, sa cause dans le principe réformiste de Descartes; comme toute erreur religieuse a sa raison et sa cause dans le principe réformiste de Luther. La philosophie actuelle, dégénérée en scepticisme, n'est donc qu'un immense épanouissement du principe cartésien; comme le protestantisme actuel, dégénéré en déisme, n'est qu'un immense épanouissement du principe luthérien.

Ces analogies sont, ce semble, trop fortes, trop claires, trop frappantes de lumière, de raison et de vérité, pour qu'on puisse sérieusement contester que le cartésianisme n'est qu'un vrai protestantisme en philosophie, poussant, par la seule force et par la seule extension de son principe, tout esprit conséquent au vrai protestantisme, c'est-à-dire à l'incrédulité ou au déisme en religion. Et dès lors rien de plus logique et de plus sensé que le jugement du savant M. de Gaumont cité par Fleury, et affirmant, comme on l'a vu plus haut, « que la *doctrine cartésienne* ne peut qu'*altérer la religion;* et qu'*être grand cartésien et rester très-bon chrétien*, ce serait un bien grand prodige de la grâce. »

Que devons-nous donc penser de ces catholiques qui croient *rendre hommage à Dieu* et à la religion en défendant certains principes cartésiens dont la conséquence nécessaire, le dernier mot est l'altération de la religion, le protestantisme dans toute son étendue, et même la négation de Dieu?

A les entendre, ils ne prétendent par là que « sauvegarder « les droits de la raison contre ceux qui ont l'air de les méconnaître et de les fouler aux pieds. » Mais, par le temps qui court, est-ce la raison ou bien est-ce la foi qui est en danger? Est-ce par excès de foi, ou bien est-ce par l'intempérance, l'insolence, l'orgueil, le dévergondage de la raison que la société périt? Se poser donc, *en ce temps*, en champion de la raison, crier « qu'il ne faut pas toucher à la raison, » n'est-ce pas

crier qu'on ne touche pas à l'eau, pendant qu'on est assiégé de flammes, au milieu d'un grand incendie?

§ XXXIX. *Nécessité de revenir à la philosophie chrétienne, si l'on veut sauver la science de la corruption et la société de la barbarie. Devoir de tout vrai catholique de travailler à la réforme de l'enseignement philosophique.*

Toute vérité métaphysique est un dogme chrétien, comme tout dogme chrétien est une vérité métaphysique, et même hautement métaphysique. La philosophie et la théologie sont donc deux sciences différentes, en tant, nous le répétons, que l'une puise à l'ordre naturel et l'autre à l'ordre surnaturel; en tant que l'une est inférieure, et l'autre supérieure; en tant que l'une est le commencement, l'autre la fin; en tant que l'une est l'introduction, la préface (*præambula fidei*), l'autre est le complément, le traité parfait de la science de Dieu, de l'homme et de la société. Mais quant à leur fin qui est celle de répandre, de développer, de maintenir dans toute sa pureté, dans tout son éclat, cette même science dans la société humaine, saint Thomas, en affirmant, comme on l'a vu, que *la fin de toute philosophie est subordonnée à la fin de la théologie*, nous a fait assez entendre que cette fin est la même; et alors la philosophie et la théologie ne sont pas deux sciences différentes, pouvant séparément atteindre le même degré de perfection, mais ce sont deux degrés de perfection de la même science, de la science pure, complète et parfaite de la vérité.

C'est pour cela que ces deux sciences, ainsi que l'histoire des peuples le prouve, tendent toujours et partout à s'harmoniser, à s'identifier, à se mettre au niveau l'une de l'autre. En sorte qu'il est impossible qu'un peuple professant une religion fausse puisse avoir une philosophie vraie, et qu'au contraire, un peuple égaré par une philosophie fausse puisse conserver à la longue la vraie religion. Toujours et partout, ou la philosophie se reproduit dans la religion, ou la religion forme à son image la philosophie; ou la philosophie devient religieuse, ou la religion devient philosophique. C'est, en peu de mots, pour ne pas re-

monter plus haut, l'histoire de la philosophie et de la religion dans l'Europe moderne. Au moyen âge, la vraie religion avait enfanté une philosophie parfaite, se développant d'une manière prodigieuse, dans toutes ses parties, sous l'inspiration et la sauvegarde de la vraie religion. Mais la révolution religieuse du seizième siècle ayant rompu cette harmonie et détruit ces rapports naturels entre la science et la foi, on vit au dix-septième siècle tantôt la fausse religion produire une fausse philosophie, comme en Angleterre et en Allemagne, et tantôt une fausse philosophie engendrer une religion encore plus fausse comme en France. C'est ainsi qu'en Allemagne le rationalisme religieux a produit le rationalisme philosophique ; et qu'en France, au contraire, le rationalisme philosophique a engendré le rationalisme religieux, cette religion de la *Déesse de la raison*, aussi hideuse par ses sacrifices que dégoûtante par sa divinité ; cette religion de la *Déesse de la raison*, qui pour avoir couvert de quelques haillons son idole, pour avoir changé de nom et avoir adopté un langage philanthropique, n'en est pas moins l'unique religion des philosophes antichrétiens, n'en est pas moins la religion essentiellement ennemie des hommes et destructive de la société.

Comme l'Allemagne n'aura jamais une philosophie vraie, à moins qu'elle ne rejette le principe philosophique que Luther a introduit dans la religion, de même la France ne reviendra jamais complétement à la foi de ses pères, qui a fait sa grandeur, sa force et sa gloire, et moins encore elle pourra à la longue conserver les lambeaux du catholicisme qui lui restent, si elle ne renouce au principe protestant qui à l'époque de Descartes s'est glissé dans la philosophie.

Le christianisme a sa racine dans le principe d'autorité. Tout système philosophique qui s'appuie sur l'autorité est donc par cela même favorable au christianisme, et tout vrai philosophe chrétien a tort de le combattre et de le repousser. Au contraire, le protestantisme et l'incrédulité ont leur base dans l'indépendance absolue de la raison. Tout système philosophique proclamant cette indépendance est donc, par cela même, favorable au protestantisme et à l'incrédulité, est protestantisme et incrédulité lui-même ; et tout homme de foi et tout catholique a tort, grandement tort, de le professer.

Or, le cartésianisme véritable, comme on vient de l'entendre de la bouche de ses apologistes, qui proclament cela tout haut, n'est que l'indépendance de l'*ordre naturel* et de la *raison*, vis-à-vis de l'*ordre surnaturel* et de la *foi*. Se faire donc le patron de cette philosophie, c'est tremper, sans s'en douter, dans la conspiration du protestantisme contre le catholicisme, du rationalisme contre le christianisme : c'est faire, sans y penser, les affaires de l'incrédulité contre la foi.

« La religion, Bacon l'a dit, n'est que l'arome qui empêche « la science de se corrompre. » C'est pour cela que, comme l'a remarqué M. de Maistre, il est stupide de demander : « Pourquoi une chaire de théologie dans les universités ? » Eh ! mon Dieu, la chose est bien simple : l'enseignement de la théologie se reflétant sur l'enseignement de toutes les autres facultés, le dominant, sans l'absorber, sans le détruire (l'élément catholique étant éminemment conservateur), le préserve de la corruption, le fait subsister, le fait vivre comme moyen de développement de l'esprit humain, de civilisation et de progrès. Mais supprimez l'enseignement de la théologie dans une université, ou donnez-lui un rôle secondaire et dépendant de celui de la philosophie (ce qui est pis que de le détruire, cet enseignement sacré, car c'est le dégrader); étouffez sa voix puissante qui, écho fidèle de la voix de Dieu, en proclamant bien haut toutes vérités, proteste d'avance contre toutes erreurs et les empêche de se produire au grand jour, et bien plus encore, de prendre racine et de se propager; éteignez ce flambeau céleste, qui seul peut répandre la lumière dans les sombres profondeurs de l'esprit humain ; ôtez ce guide de la science surnaturelle, qui seul peut prévenir les égarements de la science naturelle et la retenir dans les voies de la vérité; ôtez, en un mot, de l'enseignement humain, l'élément divin qui en est l'âme qui l'informe et en est l'esprit qui le vivifie, et bientôt tout, dans ce dernier enseignement, s'altère, se corrompt, tout y est confusion et ténèbres, tout y est incertitude et erreur, tout s'égare, tout périt. L'expérience en a été faite déjà. Les universités qu'on a *sécularisées*, en y supprimant l'enseignement de la théologie catholique, ne sont que des foyers de toutes les extravagances, de toutes les erreurs, ne sont qu'une conspiration permanente contre la religion et la société.

Ce sont là des vérités anciennes, des vérités communes, ayant pour elles la sanction de la logique et de l'expérience, et qu'aucun esprit raisonnable ne saurait contester aujourd'hui. C'est donc pour nous un phénomène incompréhensible que des catholiques et même des ecclésiastiques s'obstinant à soutenir la méthode cartésienne, qui, par cela même qu'elle proclame, comme on l'a vu, la *séparation de la science et de la religion,* tend à soustraire la science de toute influence religieuse, à encourager les excès, la licence du savoir humain, à en rendre inévitable la *corruption !*

Le vœu constant, comme nous l'avons remarqué plus haut, le travail persévérant de tous les incrédules est, on ne le sait que trop, la *séparation de la philosophie et de la théologie;* comme le vœu constant, le travail persévérant des anarchistes, est la *séparation de la société et de la religion.* Ceux-là veulent faire une science sans foi; ceux-ci une société sans Dieu. Or, on a vu quels ont été les résultats de ces séparations sacriléges. La science, sans foi, est devenue erreur ou désordre intellectuel; et la société, sans Dieu, est devenne désordre ou erreur politique. N'est-il donc pas inexplicable que des hommes, ne voulant au fond que la vérité, qui est l'ordre parmi les intelligences, et l'ordre qui est la vérité dans la société, se fassent les échos, les auxiliaires des incrédules et des anarchistes, en soutenant, sous le nom de méthode cartésienne, que la science humaine ne doit pas dépendre de la science divine, ni l'ordre naturel de l'ordre surnaturel ?

On a beau répéter que la philosophie et la théologie, étant des sciences *aux principes* et aux procédés différents, peuvent marcher chacune de son côté et avec une complète indépendance l'une de l'autre; cette doctrine est aussi frivole qu'absurde. On a entendu le grand saint Thomas établir en principe que, là où il y a plusieurs choses, l'ordre n'est pas possible, à moins que l'une de ces choses ne domine et que les autres ne soient dominées. On l'a entendu, ce même docteur, appliquer ce principe à l'ordre scientifique : sans doute parce que l'ordre scientifique n'est pas plus possible sans la hiérarchie des sciences, que l'ordre politique n'est possible sans la hiérarchie des pouvoirs; et parce que l'indépendance mutuelle des sciences, c'est l'anarchie dans l'ordre scientifique, tout autant que l'in-

dépendance mutuelle des pouvoirs, dans la même société, est l'anarchie dans l'État. C'est pour cela que la science médicale tient à dominer la pharmacologie, la science mathématique toutes les sciences naturelles, et l'art du dessin tous les beaux-arts. Le principe précité de saint Thomas est partant admis par tout le monde. La seule question, sur le sujet qui nous occupe, est de savoir à qui des deux, de la théologie et de la philosophie, doit appartenir cette suprématie de l'ordre scientifique.

Pour M. Cousin, l'homme, à l'état sauvage, ayant d'abord inventé *les mathématiques*, ensuite *les lois et la société*, puis *les arts*, en quatrième lieu *la religion*, et enfin *le langage, la raison et la philosophie* (Cours de 1828, leçon 13e); pour M. Cousin, la philosophie étant l'effort suprême, le dernier développement de l'esprit humain, la plus haute et la plus grande autorité, c'est à la philosophie à dominer tout le reste, c'est à son autorité que tout doit se rapporter, que tout doit se soumettre, même la politique, même la religion.

Pour saint Thomas, comme on vient de l'entendre, la théologie étant au contraire la plus haute, la plus noble, la plus sûre, la plus puissante de toutes les sciences, la suprématie, la royauté dans l'ordre scientifique lui appartiennent, et toutes les sciences doivent recevoir sa lumière, sa direction, afin de pouvoir marcher, *chacune dans sa voie*, sans s'égarer.

Or, pour de vrais chrétiens, pour de vrais catholiques, le choix entre ces deux opinions, l'une de M. Cousin, l'autre de saint Thomas, l'une de l'école rationaliste, l'autre de l'école qu'on se plaît à appeler traditionaliste, ne saurait être douteux. Sont-ils donc des esprits conséquents, ces chrétiens, ces catholiques, qui, s'en tenant, dans cette grave question, à la méthode cartésienne, prennent fait et cause pour l'école rationaliste contre l'école de la foi, pour M. Cousin contre saint Thomas?

Il est vrai qu'on comprend aussi peu, aujourd'hui, une philosophie de foi qu'une guerre dans l'intérêt de la religion. C'est parce que, pour comprendre certaines doctrines, il faut avoir le sentiment qui en fait le secret, et ce sentiment manque aujourd'hui particulièrement dans l'école cartésienne, dont les doctrines, à force d'exalter l'esprit, dessèchent le cœur. Mais le fait est que le vrai philosophe n'étant, d'après Platon lui-même, que

l'homme qui aime vraiment Dieu : *Oportet philosophum esse amatorem Dei*, toute philosophie qui n'est pas religieuse, je dirais presque théologique, n'est pas de la vraie philosophie. Or, cette philosophie vraiment et profondément religieuse, cette philosophie la seule propre des savants chrétiens, n'est que la philosophie que saint Bonaventure et saint Thomas ont demandée au christianisme, ont fondée sur les doctrines et à la lumière du christianisme, pour servir avant tout au développement, à la démonstration rationnelle, à l'affermissement du christianisme; n'est que la philosophie que ces deux grands hommes ont établie en France, et qui de la France a rayonné d'une immense splendeur sur toute l'Église, sur tout le monde.

Au lieu de venir donc juger cette grande époque de la science des siècles de foi avec les idées qu'on s'en est formées à dix-huit ans, sur les préjugés stupides, sur les déclamations insolentes de l'ignorance, du pédantisme et de la déraison ; au lieu de venir en combattre les solides et magnifiques doctrines par des lambeaux de phrases ramassés au séminaire ou au collége, et empruntés à un cartésianisme bâtard ; au lieu de venir la dénigrer cette science chrétienne, aussi pure que la lumière, aussi solide que la vérité, moins par conviction que par calcul ou par habitude, ou pour se mettre à la mode, ou par légèreté, ou par instinct, ou par engouement ; que ne s'applique-t-on, dans les écoles catholiques, à en étudier, à en approfondir les principes, les rapports, les conséquences? On ne s'en trouverait que mieux, on ne serait que plus fort contre les attaques que l'incrédulité livre aujourd'hui à la religion, principalement sur le terrain de la philosophie.

Ce sont les divisions que l'esprit de chicane, l'ignorance du véritable but de la philosophie et l'intérêt de petites passions ont semées parmi les philosophes catholiques, ce sont ces divisions funestes qui forment toute la force des adversaires du catholicisme, et qui leur fournissent des armes qu'ils chercheraient en vain dans l'arsenal, dans le chaos de leurs systèmes et de leurs opinions. Oh ! si l'on arrivait à s'entendre parmi les savants catholiques sur les principes de la philosophie née du christianisme, de cette philosophie de la foi, qui seule a, comme nous venons de le prouver, résolu de la manière la plus raisonnable et la plus satisfaisante les grands problèmes de la science

intellectuelle; qui seule a, pendant six siècles, développé, affermi toutes vérités! on aurait, en peu de temps, raison de cette prétendue philosophie de la raison, qui n'est que le délire; de ce fatras de systèmes nébuleux, de pensées incohérentes, de mots sans idées, de principes sans base, de conclusions sans réalité; de cette philosophie du blasphème, de l'erreur, ou tout au moins du doute, de la négation, du néant, qu'on appelle philosophie moderne!

Enfin, la véritable cause des maux qui pèsent actuellement sur l'Europe, et de ceux plus grands encore qui la menacent, c'est qu'après qu'on eut réussi à séculariser la science, on est parvenu à séculariser la société, en lui octroyant, comme on s'en est applaudi, une *législation athée.* Avec une législation pareille, aucune liberté n'étant possible, on a dû résoudre par la force armée le grand problème de l'ordre, ce premier besoin, cette condition *sine qua non* de l'existence de toute société; et, chose regrettable et que les siècles de foi n'avaient jamais vue, une ombre d'ordre, pouvant d'un instant à l'autre disparaître pour faire place au plus affreux désordre, n'existe en Europe qu'à l'aide des occupations militaires en permanence. C'est la société n'ayant que la pointe d'une épée pour base.

Or, le cartésianisme, ainsi que ses défenseurs ont eu soin de nous l'apprendre, n'est que la séparation de la philosophie et de la théologie, de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Appuyer donc le cartésianisme, c'est appuyer, raffermir, perpétuer cette sécularisation scientifique qui a amené de toute nécessité la sécularisation sociale, cet athéisme rationnel qui a enfanté l'athéisme politique et qui est la cause de tous nos malheurs. C'est en disant: *Je n'ai pas besoin de la foi,* que la raison a fini par l'incertitude de toute vérité, par le scepticisme, véritable anarchie dans l'ordre scientifique; et c'est en disant: *Je n'ai pas besoin de Dieu*, que la société a fini par l'incertitude de tous les pouvoirs, par l'anarchie, véritable scepticisme de l'ordre social.

Aucune doctrine n'est indifférente pour l'homme moral, comme aucun aliment n'est indifférent pour l'homme physique. Toute doctrine erronée se traduit par la corruption des mœurs, qui est la maladie du cœur; comme tout mauvais aliment

amène la corruption dans les humeurs, qui est la corruption du corps.

La corruption des mœurs est la barbarie, comme la pureté et l'honnêteté des mœurs sont la civilisation; et puisque ce sont les doctrines qui font les mœurs, la civilisation n'est que le rayonnement, la floraison de la vérité, comme la barbarie n'est que la germination, l'épanouissement de l'erreur. Tant qu'on s'obstinera donc, en Europe, à garder les doctrines d'erreur dont on l'a imbue depuis trois siècles, elle ne marchera que dans les sentiers qni conduisent tout droit à l'abîme de la barbarie; et ce ne seront pas ses télégraphes électriques et ses chemins de fer qui l'empêcheront d'y tomber. Loin de là, ce seront ces mêmes véhicules de la prospérité et de l'ordre qui répandront partout le désordre, la misère et la destruction.

Voyez combien une réforme sérieuse dans la philosophie est nécessaire, là particulièrement où le désordre a commencé par la philosophie, et combien cette nécessité est grande, non-seulement afin de conserver la vraie religion, mais aussi afin d'échapper à la barbarie.

Entraver donc, retarder cette réforme, c'est commettre une mauvaise action, c'est se rendre coupable de lèse-religion et de lèse-société. Et travailler, au contraire, coopérer à cette réforme, c'est faire une action bonne, c'est bien mériter de la société, aussi bien que de la religion; et par conséquent toutes les attaques, les contradictions, les critiques, les calomnies, de quelque part qu'elles nous arrivent, quels que soient les intentions qui les inspirent, le masque qui les couvre, ne nous empêcheront pas, tant que Dieu nous conservera les forces et la vie, de travailler, par tous nos faibles moyens, à la ruine de la FAUSSE, à la restauration de la VRAIE PHILOSOPHIE.

FIN.

TABLE.

INTRODUCTION.

PREMIÈRE PARTIE.

DE L'ORIGINE DES IDÉES D'APRÈS LES CARTÉSIENS ET D'APRÈS LES SCOLASTIQUES.

TROISIÈME PARTIE.

NOUVELLES OBSERVATIONS SUR LE CARTÉSIANISME.

FIN DE LA TABLE.

EXTRAIT DU CATALOGUE

DE LA

LIBRAIRIE D'AUG. VATON.

NOUVELLES PUBLICATIONS.

HARMONIES CATHOLIQUES, par le comte d'Albret. 1 vol. in-8 (sous presse).

HOMELIES SUR LES FEMMES DE L'ÉVANGILE, par le R. P. Ventura. 1 fort vol. in-8 (sous presse).

INSTRUCTION PASTORALE de Mgr de Salinis, évêque d'Amiens, *sur le pouvoir*. 1 vol. in-18, br. 75 c.

MANUEL DE PÉDAGOGIE, d'Overbeck, trad. par M. Cornet. 1 vol. in-8. 3 fr. 50 c.

RECUEIL DE POÉSIES CHRÉTIENNES, chants religieux, etc., mis en ordre par M. Hainglaise. 2 vol. in-8 (sous presse).

SOUVENIRS D'UN VOYAGE EN TARTARIE, au Thibet et en Chine, par l'abbé Huc. 2 vol. in-18. 7 fr.

VIE DU CARDINAL D'ASTROS, archevêque de Toulouse, par le R. P. Caussette, supérieur du Sacré-Cœur. 1 vol. in-8. 8 fr.

ŒUVRES DE JACQUES BALMÈS,

SAVOIR :

L'ART D'ARRIVER AU VRAI, philosophie pratique, par Jacques Balmès, traduit par Édouard Manec, avec préface de M. de Blanche-Raffin. 1 vol. grand in-18, broché. 3 fr.
— Le même ouvrage, in-8. 4 fr.

LE PROTESTANTISME COMPARÉ AU CATHOLICISME dans ses rapports avec la civilisation européenne, par Jacques Balmès; précédé d'une introduction par Albéric de Blanche-Raffin. 3 vol. in-18, br., portrait. 10 fr.

PHILOSOPHIE FONDAMENTALE, par Jacques Balmès, trad. par E. Manec, professeur de philosophie au grand séminaire d'Agen. 3 vol. gr. in-18, broché, portrait. 10 fr.

— Le même ouvrage, 3 vol. in-8, portrait. 15 fr.

AU PIED DE LA CROIX poésies religieuses, par Justin Maurice. 1 vol. in-8, fig., 2e édit., broché. 3 fr. 50 c.

CHEMIN DU SANCTUAIRE, montré à ceux qui aspirent au Sacerdoce, traduit de l'italien du R. P. Scarpoli, de la Compagnie de Jésus, par un directeur de séminaire, augmenté de divers traités sur les devoirs temporels et spirituels des ecclésiastiques. 1 vol. 2 fr.

CONCORDANCES DES ÉCRITURES, des Pères et des Conciles des cinq premiers siècles, avec les doctrines de l'Église catholique romaine, par Alex. Zeloni. 1 vol. grand in-8, broché. 3 fr. 50 c.

CONSIDÉRATIONS SUR LE DOGME GÉNÉRATEUR DE LA PIÉTÉ CATHOLIQUE, suivies des Vues sur le dogme de la pénitence, par l'abbé Ph. Gerbet. 1 vol. grand in-18, broché. 5e édition. 3 fr. 50 c.

DÉLICES DES AMES AFFLIGÉES, ou Lettres de consolation tirées de saint Paul, saint Jérôme, saint Basile, saint Augustin, saint Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, saint François de Sales, sainte Thérèse, Bossuet et Fénelon, avec préface, par Mgr Olivier, évêque d'Évreux, 1 vol. in-18, broché. Deuxième edition, augmentée de l'Office des morts, etc., etc., avec approbation de monseigneur l'archevêque de Bordeaux. Broché. 2 fr.

Cette utile publication a été accueillie, dès son apparition, avec empressement et a produit beaucoup de bien. Nous espérons qu'on recevra avec plaisir cette nouvelle édition, revêtue de l'approbation ecclesiastique.

DE L'ART EN ITALIE. — DANTE ALIGHIERI, par le baron Paul Drouilhet de Sigalas, auteur de *Rome et Naples*, etc. 1 beau vol. in-8, broché. 6 fr.

DIMANCHE (Instructions pratiques sur la sanctification du), par M. F. J. Le Courtier, théologal de l'église de Paris, archiprêtre de Notre-Dame. Deuxième édition, augmentée de l'eloge de Jeanne d'Arc, de divers discours de charité en faveur des crèches, du Denier de Saint-Pierre, et de l'OEuvre de la propagation de la foi. 1 vol. in-18, broché. 2 fr. 50 c.

DISCOURS DE SAINT BERNARD A SA SŒUR LA RELIGIEUSE, traduction nouvelle par M. de Saint-Victor, suivi d'un Dialogue sur les dangers du monde dans le premier âge, par Fr. de Lamennais, et du Discours sur la vie cachée en Dieu, de Bossuet. 1 vol. in-32, br. 1 fr. 50 c.

DISCUSSION AMICALE sur l'Église anglicane, et en général sur la réformation, par monseigneur de Trevern, évêque de Strasbourg. TROISIÈME ÉDITION. 3 vol. in-8, avec la Défense, brochés. 12 fr.

DROITS DE L'HOMME ET DE SES DEVOIRS DANS LA SOCIÉTÉ, par de Beausset-Roquefort, ancien magistrat ; ouvrage couronné par l'Académie française. 1 vol., br. 2 fr.

DU PROTESTANTISME ET DE TOUTES LES HÉRÉSIES, dans leur rapport avec le Socialisme, par Aug. NICOLAS. 2 vol. in-18, brochés. 7 fr.

ESPRIT DU R. P. AVRILLON. Conduites pour passer saintement les temps de l'Avent, Carême, Pentecôte et Assomption, etc., mises en ordre par l'abbé Oudoul, curé du diocèse de Bourges, avec approbation de monseigneur l'archevêque de Paris. Troisième édition. 1 fort vol. in-18, broché. 2 fr.

C'est une heureuse idée d'avoir réuni en un seul volume portatif et commode toutes les Conduites du P. Avrillon ; aussi ce livre a-t-il obtenu, dès son apparition, l'agrément de toutes les personnes pieuses.

ESPRIT DU R. P. THOMAS DE JÉSUS sur les Souffrances de N. S. J. C., par M. l'abbé Oudoul, curé du diocèse de Bourges. 1 vol. in-18, broché. 2 fr.

Cet excellent abrégé des Souffrances de J. C. du R. P. Allaume a été fait sur le même plan que l'Esprit du R. P. Avrillon. Nous ne doutons pas qu'il n'obtienne le même accueil.

ESPRIT DE Mgr DE QUÉLEN, archevêque de Paris, extrait de ses œuvres et de ses vertus. 1 vol. in-18, portrait. 2 fr.

ÉTUDES PHILOSOPHIQUES SUR LE CHRISTIANISME, par Auguste Nicolas, ancien magistrat. NOUVELLE ÉDITION, avec approbation de monseigneur l'archevêque de Bordeaux et la lettre du P. Lacordaire. 4 vol. grand in-18, brochés. 14 fr.

— LE MÊME OUVRAGE. 4 vol. in-8. Belle édition, br. 20 fr.

N. B. Peu d'ouvrages ont obtenu de nos jours un succès plus brillant et plus mérité, puisqu'en peu d'années nous sommes arrivé à donner sept éditions de cette précieuse publication. Tous les journaux religieux en ont rendu un compte favorable, et notamment la *Biographie catholique*, qui, la première, a recommandé cet excellent ouvrage.

EXPOSITION ET DÉFENSE DES DOGMES PRINCIPAUX DU CHRISTIANISME, par M. Martin de Noirlieu, curé de Saint-Louis d'Antin. 1 vol. grand in-18, broché. 3 fr. 50 c.

FIDÈLE (le) **AU PIED DE LA CROIX**, ou Méditations en forme de prières sur les principaux sujets de piété, par le prince de Hohenlohe, traduit par l'abbé Dumarsais, curé des Missions étrangères. CINQUIÈME ÉDITION. 1 vol. in-18, broché. 1 fr.

GÉRALDINE, ou Histoire d'une conscience, traduite par madame la marquise de M.... TROISIÈME ÉDITION. 1 vol. in-12, br. 3 fr. 50 c.

HISTOIRE DU PAPE GRÉGOIRE VII ET DE SON SIÈCLE, traduite de l'allemand par J. Voigt, augmentée d'une introduction et de notes historiques par l'abbé Jager. 4e édit., 2 vol. in-18, br. 6 fr.

L'immense succès qu'a obtenu cette publication nous dispense de tout éloge. Sa Sainteté Grégoire XVI a daigné adresser à M. l'abbé Jager un bref de félicitation conçu dans les termes de la bienveillance la plus paternelle.

HISTOIRE RELIGIEUSE DE NOTRE-DAME DE LORETTE, par le R. P. Caillau, père de la Miséricorde. 1 vol. in-8, avec atlas, broché. 6 fr.

— Le même ouvrage, grand in-18, broché. 3 fr.

HISTOIRE DE PHOTIUS, patriarche de Constantinople, et du Schisme des Grecs, d'après les documents originaux; par M. l'abbé Jager, professeur d'histoire à la Sorbonne. 1 vol. in-8, portrait. 6 fr.

— Le même ouvrage, format Charpentier, grand in-18, br. 3 fr.

HISTOIRE DE LA RÉFORME PROTESTANTE EN SUISSE, par Ch.-L. de Haller, ancien membre du conseil souverain de Berne. Deuxième édition. 1 vol. in-8, broché. 3 fr.

— Le même ouvrage, quatrième édition, broché. 2 fr.

HISTOIRE DE SAINT BERNARD ET DE SON SIÈCLE, traduite de l'allemand de Néander, professeur à l'Université de Berlin, par Th. Vial. Édition revue et corrigée, in-8, broché. 5 fr.

— Le même ouvrage, grand in-18, broché. 3 fr. 50 c.

HISTOIRE DE SAINT IGNACE DE LOYOLA et de la Compagnie de Jésus, par le R. P. Bartoli, jésuite; traduite de l'italien, et augmentée de nouveaux documents. 2 vol. in-8, portrait. 12 fr.

— Le même ouvrage, 2 vol. in-18, brochés. 7 fr.

HISTOIRE DE SAINT AUGUSTIN, évêque d'Hippone, par Poujoulat, ouvrage couronné par l'Académie française. Deuxième édition, revue et augmentée. 2 vol. grand in-18, brochés. 7 fr.

— Le même ouvrage, belle édition. 2 vol. in-8, br. 10 fr.

HISTOIRE DE LA MONARCHIE PONTIFICALE AU XIVe SIÈCLE, par l'abbé André. 1 vol. in-8, br. 6 fr.

HISTOIRE DE JÉSUS-CHRIST ET DE SON SIÈCLE, traduite de l'allemand, du comte de Stolberg, par l'abbé Jager et l'abbé Bour. 1 vol. in-8, broché. 6 fr.

HISTOIRE DU PAPE INNOCENT III ET DE SON SIÈCLE, par Fréd. Hurter, traduite de l'allemand, augmentée d'une introduction et de notes historiques, par MM. l'abbé Jager et Th. Vial. 2 vol. in-8, avec portrait, br. 15 fr.

Les recherches immenses auxquelles s'est livré M. Fréd. Hurter pour composer son Histoire d'Innocent l'ont amené à reconnaître la religion catholique comme la seule vraie; cet auteur distingué vient d'abjurer à Rome la

religion protestante entre les mains de Son Éminence le cardinal Ostini. Cette excellente publication ne peut manquer de trouver place dans la bibliothèque d'un ecclésiastique.

INSTRUCTIONS pour éclairer les âmes pieuses dans leurs doutes, et pour les rassurer dans leurs craintes, par le R. P. Quadrupani, traduites par M. du Chambon de Mésilliac. Neuvième édition. 1 vol. in-32, broché. 1 fr.

INSTRUCTIONS pour vivre chrétiennement dans le monde, par le R. P. Quadrupani, faisant suite aux Instructions pour éclairer les âmes pieuses. Sixième édition. 1 vol. in-32 de 380 pages, br. 1 fr.

JOURNÉE DU CHRÉTIEN, par monseigneur Letourneur, évêque de Verdun, avec des prières nouvelles par M. de Lamennais. 1 vol. in-32, broché. 1 fr. 50 c

— Le même ouvrage, format in-18, broché. 1 fr. 50 c.

LES SERVITEURS DE DIEU, par Léon Aubineau, auteur des *Jésuites aux bagnes*. 1 vol. in-18, broché. 2 fr.

LETTRES ET OPUSCULES INÉDITS, du comte Joseph de Maistre, avec une Notice biographique, par son fils le comte Rodolphe de Maistre. 2 forts vol. in-8, avec un beau portrait, brochés. 12 fr.

— Le même ouvrage. 2 vol. in-18, brochés. 7 fr.

LETTRES, OPUSCULES ET MÉMOIRES DE MADAME PÉRIER ET DE JACQUELINE, sœurs de Pascal, et de Marguerite Périer sa nièce, publiés sur les manuscrits originaux, par M. P. Faugère. 1 vol. in-8, br. 6 fr.

MOIS DE MARIE DE SAINT-BERNARD, ou Méditations affectueuses pour toutes les fêtes de la sainte Vierge, trad. par l'abbé Morand. 1 vol. in-32, deuxième édition. 1 fr. 25 c.

NOUVEAU TESTAMENT DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, traduction nouvelle par Fr. de Lamennais. 2 vol. in-32, jésus, br. 5 fr.

MANUEL DU SAINT-SCAPULAIRE, par l'abbé de Sambucy, nouvelle édition. In-18, broché. 1 fr.

MODÈLE DU PRÊTRE, ou Vie de l'abbé Bouillier, curé de Laval. Deuxième édition, in-18, broché. 50 c.

MANUEL DU SAINT ROSAIRE, par l'abbé Des Billiers, vicaire général à Arras. 1 vol. in-18, broché. 1 fr.

MANUEL DE DÉVOTION AUX AMES DU PURGATOIRE, contenant : la manière d'entendre la messe pour les morts, l'ordinaire de la messe, l'office de l'Église pour les morts en général, et l'office complet pour le jour de la commémoration des morts; suivi du commentaire de saint Grégoire le Grand sur les neuf leçons de l'office des morts, et des réflexions pieuses pour tous les jours du

mois, avec approbation de monseigneur l'archevêque de Bordeaux, 1 vol. in-18, broché. 2 fr.

N. B. Il n'existe pas de livres de piété entièrement consacrés à la dévotion pour nos frères morts dans la foi. Nous avons pensé être utile aux personnes pieuses en leur procurant, dans un seul volume, tout ce qui est indispensable pour prier utilement pour les fidèles défunts.

MÉMOIRES DE MADAME LA MARQUISE DE LA ROCHEJAQUELEIN. 6e édit., broch., in-18. 6 fr.

ŒUVRES de monseigneur Borderies, évêque de Versailles, contenant : Sermons pour l'Avent, le Carême; prônes, homélies et discours. Ensemble 4 vol. in-8, br. 12 fr.

ŒUVRES CHOISIES DE L'ABBÉ DOUCET, prêtre de Saint-Thomas-d'Aquin, contenant : Sermons pour l'Avent, précédés d'une notice sur l'abbé Doucet; instructions faites à la prière du soir; instructions sur la sainte Vierge, précédées d'un sermon sur le rosaire ; prônes, homélies et instructions familières. 2e édit. 2 vol. grand in-18. 7 fr.

PEUPLE (le) **RAMENÉ A LA FOI** par des récits et des exemples, par M. le comte de M... 1 vol. in-12, br. Deuxième édit. 1 fr. 50

PROTESTANTISME (le) **DÉVOILÉ**, ou le Catholicisme et le Protestantisme mis en parallèle, par un curé du canton de Genève. Deuxième édition. 1 vol. in-12, br. 1 fr. 50 c.

Cette excellente et utile publication, une des plus intéressantes que nous ayons sur l'état actuel des protestants en France, en Angleterre et en Suisse, a éveillé la vigilance du *gouvernement très-tolérant de Genève*, qui a cru devoir interdire dans son canton le vente du *Protestantisme dévoilé*. Ceci parle assez haut en faveur du livre que nous annonçons.

SOUVENIRS DE CONFÉRENCES ENTENDUES A SAINTE-VALÈRE. 7e édition. 2 vol. in-18, brochés. 4 fr.


6525

